Г. В. ПЛЕХАНОВ

Избранные философские произведения

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Г. В. ПЛЕХАНОВ

ИЗБРАННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

В ПЯТИ ТОМАХ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА · 1957

Г. В. ПЛЕХАНОВ

ИЗБРАННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

ТОМ
III

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА · 1957



КРИТИКА Г. В. ПЛЕХАНОВЫМ ИДЕАЛИЗМА И ЗАЩИТА ИМ ИДЕЙ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТРУДАХ 1904—1913 гг.

В III томе «Избранных философских произведений» Г. В. Плеханова помещены работы, написанные им главным образом в 1904—1913 гг. Большинство произведений, публикуемых в данном томе, направлены своим острием против идеализма, особенно против махизма и богостроительства — этой, по выражению Г. В. Плеханова, «теоретической буржуазной реакции». С большим полемическим талантом он критикует и вскрывает несостоятельность и реакционную сущность идеалистических теорий. В III томе публикуются: «Основные вопросы марксизма» (1908 г.), где Плеханов дает изложение философских основ марксизма — диалектического и исторического материализма; произведение «Materialismus militans» (1908—1910 гг.), посвященное критике махистской философии и защите марксистского материализма; статьи «О так называемых религиозных исканиях в России» (1909 г.), направленные против религиозного мировоззрения богостроителей и богоискателей; работы «Трусливый идеализм», «Анри Бергсон», «О книге Г. Риккерта», посвященные критике модных буржуазно-идеалистических направлений в области философии и социологии, а также ряд работ по вопросам истории западноевропейской философии, социалистических учений, по истории марксистской философии и некоторые другие произведения.

Эти произведения опубликованы были Г. В. Плехановым в меньшевистский период его деятельности. С конца 1903 г. Плеханов, как известно, стал меньшевиком. В начале XX в., когда центр мирового революционного движения переместился в Россию и здесь произошла первая в условиях империализма

революция 1905 г., Плеханов не оказался на высоте как идеолог революции. Он разошелся с Лениным по коренным вопросам революционной теории и тактики. Плеханов предал забвению марксистскую идею гегемонии пролетариата в революции, не понял значения союза рабочего класса с крестьянством, неправильно оценил роль русской буржуазии и не смог вскрыть ее контрреволюционную сущность; он выступил против подготовки и проведения вооруженного восстания в 1905 г., а после Декабрьского вооруженного восстания в Москве говорил о том, что не надо было браться за оружие. Правда, в годы реакции Плеханов выступил против врагов революции — ликвидаторов партии рабочего класса. Именно в этот период Ленин, большевики считали возможным заключить и действительно заключили принципиальный блок с группой «меньшевиков-партийцев», во главе которых стоял Плеханов. Однако Плеханов изменил свою позицию и в 1914 г. окончательно перешел на сторону оппортунизма и социал-шовинизма, выступил против социалистической революции в России. Это политическое грехопадение Плеханова, превращение его из революционного деятеля и идеолога социалистической революции в меньшевика, противника революционного марксизма, объясняется прежде всего тем, что Плеханов не понял характера и особенностей новой исторической эпохи — эпохи империализма и пролетарских революций. В своей оценке новых событий революционной борьбы в условиях империализма, когда социалистическая революция стала в порядок дня, Плеханов пользовался часто аналогиями со старыми буржуазными революциями. Он не смог творчески подойти к анализу вопросов теории и тактики пролетарской революции с учетом новых условий империалистической стадии капитализма, когда перед лицом капиталистических монополий от пролетариата и его партии потребовались новые формы и методы борьбы, большая революционная организованность и творческая инициатива масс, усиление организующей и руководящей роли партии.

Однако, во многом разделяя пороки и ограниченность политических воззрений лидеров II Интернационала, Плеханов вместе с тем отличался от них критическим отношением к философским основам буржуазной идеологии. Он вел неутомимую борьбу против всякого рода буржуазно-идеалистических направлений. После революции 1905 г. в России, когда контрреволюция наступала по всем линиям, в том числе и в области идеологии, Плеханов повел решительную борьбу против различных проявлений буржуазной идеологии в философии, социологии, в искусстве, литературе и в других областях духовной жизни общества. У Плеханова, по выражению В. И. Ленина, сочетались радикализм в теории и оппортунизм на прак-

тике. В данном случае, как это иногда бывает в жизни, изменение политических взглядов не вело тут же, автоматически, к коренному изменению философского мировоззрения. Плеханов, перейдя на сторону оппортунизма в области тактики, став меньшевиком, отступил от революционной теории в таких вопросах научного социализма, как вопрос о диктатуре пролетариата, о характере и движущих силах социалистической революции, о союзе рабочих и крестьян и др. Но политический оппортунизм Плеханова-меньшевика не мог не повлиять и на его философские взгляды, в ряде случаев он приводил его к отступлениям от философии марксизма. Однако и в это время Плеханов оставался выдающимся пропагандистом марксистской философии, борцом за материалистическое мировоззрение. И в этот период Г. В. Плеханов продолжает, хотя и не всегда последовательно, защищать принципы марксистской философии, дает глубокий анализ коренных вопросов исторического материализма.

Плеханов и в 1904—1913 гг. выступал против многочисленных врагов диалектического и исторического материализма, различных течений идеализма, чтобы оградить рабочее, социал-демократическое движение от реакционных влияний махистов, богостроителей, богоискателей и других представителей идеализма.

В. И. Ленин высоко ценил борьбу Плеханова против ревизионизма, против буржуазно-идеалистической философии, придавал большое значение его философским трудам в защиту диалектического и исторического материализма.

В статье «Марксизм и ревизионизм» (1908 г.) В. И. Ленин писал, что «...единственным марксистом в международной социал-демократии, давшим критику тех невероятных пошлостей, которые наговорили здесь ревизионисты, с точки зрения последовательного диалектического материализма, был Плеханов. Это тем более необходимо решительно подчеркнуть, что в наше время делаются глубоко ошибочные попытки провести старый и реакционный философский хлам под флагом критики тактического оппортунизма Плеханова» *. Не случайно поэтому В. И. Ленин не раз рекомендовал изучать труды Г. В. Плеханова по философии.

Г. В. Плеханов, несмотря на свой тактический оппортунизм, многое сделал для критики такой разновидности идеалистического мировоззрения, как махизм. Он подверг острой критике лидеров махизма в России — Богданова, Луначарского и др. В первом письме к Богданову в работе «Materialismus militans» Плеханов писал, что «очень ошибаются те наши иностранные единомышленники, которые думают, подобно

* *В. И. Ленин*, Соч., т. 15, стр. 19—20.

моему другу Каутскому, что нет надобности ломать копья из-за той «философии», которая у нас распространяется Вами и Вам подобными теоретическими ревизионистами. Каутский не знает русских отношений. Он упускает из виду, что теоретическая буржуазная реакция, которая производит теперь настоящее опустошение в рядах нашей передовой интеллигенции, совершается у нас под знаменем философского идеализма и что вследствие этого особенный вред грозят принести нам такие философские учения, которые, будучи идеалистическими по всему своему существу, в то же время выдают себя за последнее слово естествознания, чуждого всяких метафизических предпосылок. Борьба с такими учениями не только не излишня, но прямо обязательна, как обязателен протест против *реакционной* «переоценки ценностей», добытых продолжительными усилиями русской *передовой* мысли»*. Однако борьба Плеханова против махизма носила известную печать фракционно-меньшевистских интересов. Плеханов-меньшевик пытался представить дело таким образом, что будто бы большевизм был связан с махизмом. Он считал, что в философии Ленин «мирно уживается» даже с махистами. Но это была глубоко неправильная точка зрения. Политические фракционные интересы Плеханова ослепляли его, и он пошел по ложному пути. Вот почему был глубоко прав Ленин, когда писал, что «Плеханов в своих замечаниях против махизма не столько заботился об опровержении Маха, сколько о нанесении фракционного ущерба большевизму»**. Но было бы неправильно думать — и об этом Ленин также неоднократно говорил, — что Плеханов, будучи меньшевиком, не вел борьбы против махизма и богостроительства, в защиту марксистской философии.

Интересно отметить, что Плеханов в письме Ф. И. Дану от 26 ноября 1908 г., критикуя махизм меньшевиков Валентинова, Юшкевича и др., писал: «Я никогда не предполагал, что... мы можем в легальной печати идти под руку с Валентиновым, Юшкевичем и прочей полумарксистской сволочью (не поставьте мне в вину, что я раньше не выражался о них так резко: думал-то о них я всегда так)... Пишите где хотите, но *предварительно размежуйтесь с людьми, вносящими в марксизм элементы ереси.* На очереди, по моему мнению, размежевание именно с *полумарксистами* Валентиновым, Потресовым и т. д. ... Я не считаю позволительным быть строже к Богданову, нежели к Юшкевичу, на том основании, что первый большевик, а второй меньшевик... *Гетеродокс из лагеря большевиков для меня*

---

* Настоящее издание, т. III, стр. 300.

** *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 340 (примечание).

ничем не хуже гетеродокса из лагеря меньшевиков... Я сторонюсь обоих» *.

Борьба Г. В. Плеханова против махизма, богостроительства и других разновидностей идеализма была значительным событием в истории марксистской философии. И нельзя считать правильным утверждение, что Плеханов, выступая против махизма, отписался несколькими незначительными статьями. Это утверждение не соответствует ленинским взглядам на роль Плеханова в борьбе против махизма. Плеханов не чурался этой борьбы, и написал ряд ценных произведений, направленных против махистской философии, в которых дана глубокая критика идеалистических взглядов русских махистов и их заграничных учителей — Маха и Авенариуса.

Впоследствии, в мае 1914 г. Ленин писал в статье «Плеханов, не знающий чего он хочет»: «Интеллигентские *антимарксистские* кружки, обломки буржуазной демократии — вот куда нечаянно попал бедный Плеханов, вот где хаос, распыление и фракцийки против единства сплотившихся за два года тысяч рабочих групп правдистского направления.

Пожалеем Плеханова — он заслужил лучшего своей борьбой с оппортунистами, народниками, махистами и ликвидаторами» **.

Плеханов выступил против махизма с некоторым запозданием, но несмотря на это его выступление имело большое значение. В это время Богданов, Луначарский, Юшкевич, Базаров и другие российские махисты пытались прикрыть идеалистическую наготу своих взглядов всякого рода терминологическими ухищрениями и «новыми» словечками, вроде «элементы мира» и т. п. При этом лицемерно заявляли о том, что они марксисты, что они «углубляют» и «дополняют» философию марксизма новыми положениями. В действительности махистская идеалистическая философия была прямой противоположностью марксистской философии. Плеханов остроумно высмеивал Богданова и его махистскую философию, которую тот выдавал за философию марксизма. «Не будучи марксистом, Вы, — писал Плеханов в первом письме Богданову в своей работе «Materialismus militans», — во что бы то ни стало хотите, чтоб мы, марксисты, считали Вас своим *товарищем*. Вы напоминаете мне ту мать у Глеба Успенского, которая писала своему сыну, что так как он живет вдали от нее и не спешит на свидание с ней, то она пожалуется на него в полицию и потребует, чтобы начальство дало ей возможность «обнять» его

* Архив Дома Г. В. Плеханова. См. также *Г. В. Плеханов*, Соч., т. XIX, стр. 89.

** *В. И. Ленин*, Соч., т. 20, стр. 287—288.

«по этапу». У Успенского мещанин, к которому обращена была эта материнская угроза, заливался при воспоминании о ней слезами. Мы, русские марксисты, плакать по таким поводам не станем. Но это нам не помешает решительно заявить Вам, что мы хотим во всей полноте воспользоваться нашим правом на размежевание и что «обнять» нас «по этапу» не удастся ни Вам и ни кому ⟨бы то ни было⟩ другому» *. «... *Мы с Вами,* — писал Плеханов в том же письме Богданову, — *являемся представителями двух прямо противоположных миросозерцаний.* И, поскольку речь идет для меня о защите моего миросозерцания, Вы являетесь по отношению ко мне не товарищем, а самым решительным и самым непримиримым противником» **.

Русские идеалисты — махисты, вслед за своими учителями Махом и Авенариусом, считали, что материальные тела существуют не в действительности, объективно, независимо от сознания людей, а якобы только в человеческом ощущении и сознании. Богданов, как это показывает Плеханов, повторял положение Маха о том, что не тела вызывают ощущения, а комплексы ощущений образуют тела. Это старое, затасканное идеалистическое положение было сформулировано еще епископом Беркли. Подлинно научная, материалистическая философия, указывал Плеханов, стоит на иных позициях: «Материальными предметами (телами) мы называем такие предметы, которые существуют независимо от нашего сознания и, действуя на наши чувства, вызывают в нас известные *ощущения*, в свою очередь ложащиеся в основу наших представлений о внешнем мире, т. е. о тех же материальных предметах, а равно и об их взаимных отношениях»***.

Махистская трактовка этого вопроса, т. е. понимание материальных явлений как комплекса ощущений, является точкой зрения идеализма, противоречащей основным выводам естествознания. Богданов только несколько «дополняет» Маха и относительно объективных явлений говорит, что они существуют не в индивидуальном человеческом сознании, а в коллективном сознании людей, мнения и идеи которых социально-согласованы, что и лежит в основе их опыта. Объективность физического мира, по мнению Богданова, — это его общезначимость, которая выражается в одинаковых мнениях и представлениях людей, в их согласованности между собой. Исходя из этого, Богданов понимал истину как социально-организованный и социально-согласованный идеологический опыт людей. Все это не меняет существа идеалистических взглядов Богданова, ибо при такой точке зрения остается нетронутым главное поло-

* Настоящее издание, т. III, стр. 207—208.
** Там же, стр. 203.
*** Там же, стр. 228, 231.

жение идеализма о том, что материальные тела и явления суть ощущения, а не объективная реальность, существующая независимо от сознания людей, их опыта. Г. В. Плеханов подвергает это положение Богданова уничтожающей критике с учетом данных и выводов естествознания. «... Известно, — пишет Плеханов, — что было время, когда на нашей планете еще не было людей. А если не было *людей*, то ясно, что не было и их *опыта*. Но ведь земля-то все-таки была. А это значит, что она (тоже вещь в себе!) существовала *вне* человеческого опыта... Объект не перестает существовать и тогда, когда субъекта еще нет или когда уже прекратилось его существование. И с этим необходимо должен согласиться всякий тот, для кого выводы современного естествознания не пустая фраза...» *.

Плеханов остро критикует также непоследовательность ряда идеалистов позитивистского толка, вроде И. Петцольда, которые, допуская существование мира вещей в себе, независимо от людей, вместе с тем говорят о том, что мир существует только для нас. Но в итоге И. Петцольд все же приходит к выводу, что независимое от нашего представления существование предмета есть лишь его существование в представлении других людей. «Поэтому, — пишет Г. В. Плеханов, — и самого Петцольда нельзя не отнести к идеалистам. Но его идеализм не сознаёт самого себя и боится своей собственной сущности. Это бессознательный и трусливый идеализм» **. Такого рода идеалистов много и в наше время среди позитивистов.

Г. В. Плеханов также резко бичевал идеализм и его разновидность — махизм за антинаучное толкование пространства и времени. «Если пространство и время, — говорит Г. В. Плеханов, — суть лишь свойственные мне формы созерцания (Anschauung), то ясно, что когда меня не было, то не было и этих форм, т. е. не существовало ни времени, ни пространства. А в таком случае я говорю совершенную бессмыслицу, утверждая, что, например, Перикл жил задолго до меня» ***. Современная наука, доказывает Плеханов, ничего общего не имеет с подобными взглядами.

Борясь против махизма, Плеханов развенчивает идеалистическую теорию познания Маха и его русских учеников, как несостоятельную, и противопоставляет ей научный взгляд на вопросы гносеологии. Плеханов исходит при этом из материалистического признания объективно существующего мира. Ощущение и сознание человека дают возможность познавать явления и предметы действительности, в результате чего «вещи в себе» становятся «вещами для нас». «*Никакого другого знания*

* Настоящее издание, т. III, стр. 234.
** Там же, стр. 458.
*** Там же, стр. 490—491.

предмета, — пишет Г. В. Плеханов, — *кроме знания его через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, нет и быть не может*. Поэтому, если я признаю, что материя нам известна только через посредство ощущений, ею в нас вызываемых, то это вовсе не значит, что я объявляю материю чем-то «неизвестным» и непознаваемым. Напротив, это значит, что она, во-первых, познаваема, а во-вторых, познана человечеством в той самой мере, в какой ему удалось ознакомиться с ее свойствами благодаря впечатлениям...» *.

Но в этом важнейшем вопросе Г. В. Плеханов допускал некоторые отклонения от марксистской гносеологии в сторону агностицизма. Г. В. Плеханов допустил ошибку в теории познания в духе «теории иероглифов» Гельмгольца, когда он впечатления, ощущения, считал условными знаками, а не рассматривал их как отражения, копии вещей. Эту ошибку раскритиковал В. И. Ленин в труде «Материализм и эмпириокритицизм». В целом же Плеханов стоял на позиции марксистской теории познания и неоднократно остро критиковал агностицизм. Впоследствии он отказался от «теории иероглифов». В 1908 г. в сочинении «Materialismus militans» Г. В. Плеханов писал: «...в новом издании моего перевода «Людвига Фейербаха», вышедшем за границей в 1905, а в России в 1906 году, я заявил, что если я продолжаю разделять *взгляд* Сеченова на этот вопрос, то его *терминология* (впечатления — условные знаки вещей. — *А. М.*) кажется мне отчасти двусмысленной», «...я высказался в 1905 г. против *Сеченовской терминологии*» **. Следует заметить, что Плеханов не прав, ссылаясь на Сеченова: последний никогда не был агностиком. Вместе с тем Г. В. Плеханов с большим мастерством вскрывает несостоятельность агностицизма махистов, в том числе Богданова, прикрывавшего свой агностицизм разговорами об опыте и социальной согласованности взглядов людей как критерии истинности человеческих знаний. Нельзя считать истиной социально-согласованный опыт, ибо не все те мнения и представления людей, которые общезначимы и одинаковы, т. е. социально-согласованы, являются истинными и правильными. Всем известно, например, что религиозные чувства и взгляды присущи громадному числу людей и в настоящее время, но от этого такие взгляды не становятся правильными и достоверными. Плеханов справедливо указывает, что с точки зрения махиста Богданова даже леший и домовой реально существуют и представления о них являются достоверными. «Нет, г. Богданов, — пишет Г. В. Плеханов, — как Вы там ни вертитесь, а от домовых

---

* Настоящее издание, т. III, стр. 236.

** Там же, стр. 241, 242.

и леших Вы не отобьетесь, как говорится, ни крестом, ни пестом. От них «помогает» лишь правильное учение об опыте, а от Вашей «философии» до такого учения, как до звезды небесной, далеко» *.

Защищая и обосновывая марксистскую теорию познания, Г. В. Плеханов нередко допускал неправильные высказывания. Он в ряде случаев сближал марксистский материализм с домарксистским, не понимал, что марксистская гносеология отличается от теории познания домарксистских материалистов тем, что она основывается на диалектическом методе, включает в себя практику как основу и критерий познания. Поэтому нельзя, например, согласиться с утверждением Плеханова о том, что «...гносеология Маркса по самой прямой линии происходит от гносеологии Фейербаха или, если хотите, что она, собственно, и есть гносеология Фейербаха, но только углубленная посредством сделанной к ней Марксом гениальной поправки» **.

Г. В. Плеханов также ошибочно утверждает, что «Маркс был неправ, когда упрекнул Фейербаха в том, что тот не понимал «практически-критической деятельности». Она была понятна Фейербаху» ***. Г. В. Плеханов не учитывает здесь того, что фейербаховский материализм был созерцательным и не достроенным до конца, ибо Фейербах не смог дать материалистического объяснения истории, а без этого о подлинно научном понимании практической, материальной деятельности людей как критерия истинности познания не может быть и речи.

Нельзя не отметить и того, что Г. В. Плеханов, борясь против идеализма махистской философии, не смог раскрыть его связи с кризисом в области естествознания. Правда, надо сказать, что Г. В. Плеханов критиковал отдельных естествоиспытателей за идеализм и безуспешную попытку «преодолеть» материализм. «Известный проповедник энергетики, немецкий химик Оствальд, — пишет Г. В. Плеханов, — давно уже упражняется в «преодолении научного материализма»... Но тут простое недоразумение. Хороший химик Оствальд единственно потому надеется «преодолеть» материализм посредством энергетики, что слишком *плохо осведомлен по части философии*» ****. Но критика Плехановым идеализма отдельных естествоиспытателей была далека от глубокого анализа кризиса в естествознании и связи махизма с этим кризисом. В. И. Ленин пишет в «Материализме и эмпириокритицизме», что «разбирать махизм, игнорируя эту связь, — как делает Плеханов, — значит изде-

---

* Настоящее издание, т. III, стр. 271.
** Там же, стр. 137.
*** Там же, стр. 682.
**** Там же, стр. 635.

ваться над духом диалектического материализма, т. е. жертвовать методом Энгельса ради той или иной буквы у Энгельса» *.

Несмотря на ряд недостатков, работы Г. В. Плеханова, посвященные критике махизма, занимают важное место в марксистской философии. Они помогали бороться с идеализмом в области философии, вооружали кадры революционного движения в борьбе против буржуазной идеологии и ее философских основ. Однако сам Г. В. Плеханов остался на уровне XIX века и не смог творчески развить марксистскую философию, применительно к новым историческим условиям, поднять ее на новую ступень, вскрыть кризис в области естествознания, и показать выход из этого кризиса на путях изучения и применения диалектического материализма к анализу вопросов естествознания. Эту задачу выполнил В. И. Ленин в своем гениальном труде «Материализм и эмпириокритицизм», который наряду с другими философскими работами В. И. Ленина составляет новый, высший этап развития философии марксизма.

* *
*

Г. В. Плеханов, осуществляя задачу критики буржуазно-идеалистических философских направлений, вместе с тем провел значительную положительную работу, дав научный анализ многих важных философских вопросов.

В работах «Основные вопросы марксизма», «Materialismus militans», «Предисловие переводчика ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах...»» и других, помещенных в III томе Настоящего издания, Плеханов много внимания уделяет выяснению сущности философии марксизма, диалектического метода, теории познания и основных вопросов исторического материализма.

Философия марксизма, как указывает Г. В. Плеханов,— это целое миросозерцание, современный материализм, представляющий собою высшую в настоящее время ступень развития материалистической философии. Философия Маркса — Энгельса опирается на завоевания домарксистской мысли, в особенности на достижения немецкой классической философии — диалектику Гегеля и материализм Фейербаха.

Вместе с тем Г. В. Плеханов со всей определенностью подчеркивал качественно новый характер марксистской философии, говоря, что появление материалистической философии Маркса — подлинная революция, самая великая революция, которую только знает история человеческой мысли.

---

* *В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 238.

Правильно отмечая, что материализм Фейербаха был критически воспринят и переработан Марксом, Г. В. Плеханов в некоторых случаях допускал ошибочные формулировки, согласно которым Маркс и Энгельс в своем философском развитии якобы были на определенной стадии фейербахианцами и потом уже стали диалектическими материалистами. Представленная Плехановым в таком виде эволюция Маркса и Энгельса не соответствует действительности, ибо Маркс и Энгельс, находясь под известным влиянием Фейербаха, в отличие от него исходили не из принципов абстрактного человека, а из признания решающей роли народа в истории. Маркс и Энгельс с самого начала своей сознательной деятельности выступали как революционные деятели и мыслители. Испытав на себе влияние Фейербаха, разделяя его взгляды по ряду важных вопросов, они не были и не стали «чистыми» («правоверными») фейербахианцами. Мало этого: они всегда были диалектиками. Философия Фейербаха воспринималась в ранний период деятельности Марксом и Энгельсом как диалектиками, как революционными демократами, начинавшими понимать роль революционных действий народных масс, их преобразующую деятельность в истории, что никогда не было свойственно фейербаховской философии.

Немаловажный интерес представляет собой разработка Плехановым вопроса о материалистической диалектике, ее соотношении с формальной логикой. Он характеризует особенности диалектического материализма в отличие от метафизического, рассматривает материалистическую диалектику как учение о развитии и движении всего сущего. Философия марксизма — это не просто материализм, а материализм *диалектический*. Ее основной принцип заключается в признании развития и движения. Если метафизика, формальная логика, отмечает Плеханов, придерживается принципа: «да — да и нет — нет», то диалектика говорит «да — нет и нет — да». «На каждый определенный вопрос, — пишет Г. В. Плеханов, — о принадлежности данному предмету данного свойства надо отвечать: *или — да, или — нет*. Это не подлежит сомнению. Но как прикажете отвечать в том случае, когда предмет *изменяется*, когда он *уже утрачивает* данное свойство или *пока еще только приобретает его?* Само собою разумеется, что определенный ответ обязателен и в этом случае; но в том-то и дело, что определенным будет здесь только ответ, построенный по формуле *«да—нет* и *нет — да...»* *. Таким образом, формальная логика фиксирует наличие предмета и его свойств, отвлекаясь от их изменения, а диалектика говорит о процессах, развитии предметов,

* Настоящее издание, т. III, стр. 80—81.

явлений. Вместе с тем крайне важно подчеркнуть, что и делает Г. В. Плеханов, что диалектическая логика есть отражение в головах людей, в их понятиях противоречий и развития, свойственных самой действительности и ее явлениям. «Материализм, — пишет Г. В. Плеханов, — ставит диалектику «на ноги» и тем самым снимает с нее то мистическое покрывало, которым она была окутана у Гегеля. Но тем же самым обнаруживает *революционный характер* диалектики» *. Диалектическая логика — это логика объективной действительности и отражающего ее человеческого мышления. «Права *диалектического мышления* подтверждаются.., — говорит Г. В. Плеханов, — *диалектическими свойствами бытия*», так как бытие обусловливает собою мышление. Однако у Г. В. Плеханова есть неточные формулировки по вопросу о соотношении диалектической и формальной логики. Он указывал, что подобно тому *«как покой есть частный случай движения, так и мышление по правилам формальной логики (согласно «основным законам» мысли) есть частный случай диалектического мышления»*. Это не точно и неправильно в том отношении, что формальная логика не входит и не может входить в диалектическую логику, ибо диалектическая логика, имеющая своим предметом движение и развитие, не может включать в себя законы формальной логики, не говорящие об изменении и развитии, рассматривающие предметы вне изменения. Говоря о диалектике, Г. В. Плеханов подчеркивает ее революционный характер, отмечает, ссылаясь на Герцена, что она есть алгебра революции, и приводит знаменитые слова Маркса о том, что диалектика рассматривает всякую сложившуюся форму в процессе движения, т. е., стало быть, также и с ее преходящей стороны; она ни перед чем не склоняется, будучи критической и революционной по своему существу.

Г. В. Плеханов на всем протяжении своей работы в области философии всегда уделял самое пристальное внимание вопросам исторического материализма. Он показывает, что диалектический материализм, распространенный на общество, составляет исторический материализм, теорию материалистического понимания исторического процесса. И в сочинениях, вошедших в данный том, Г. В. Плеханов рассматривает многие проблемы теории исторического материализма: общественное бытие и общественное сознание, формы общественного сознания и их роль в истории, закономерности развития производительных сил и производственных отношений, роль географической среды в жизни общества, роль базиса и надстройки в развитии общества, роль народных масс и личности в истории и другие вопросы.

* Настоящее издание, т. III, стр. 84.

Г. В. Плеханов, пропагандируя основные положения исторического материализма, подчеркивал его методологическое значение для различных общественных наук, для изучения разных сторон и областей жизни общества. «Мы имеем в виду, — пишет Г. В. Плеханов по этому вопросу в своем труде «Основные вопросы марксизма», — не *арифметику* общественного развития, а его *алгебру; не указание причин отдельных явлений, а указание того, как надо подходить к открытию этих причин.* А это значит, что материалистическое объяснение истории имело прежде всего *методологическое значение»* *.

Исторический материализм гласит, что в основе общественной жизни, исторического развития лежит способ производства, включающий в себя производительные силы и производственные отношения. Но чем вызывается и обусловливается развитие производительных сил и производственных отношений? В своем сочинении «Основные вопросы марксизма» Г. В. Плеханов на этот вопрос ответил так: «... свойства географической среды обусловливают собою развитие производительных сил, развитие же производительных сил обусловливает собою развитие экономических, а вслед за ними и всех других общественных отношений» **. В этом ответе Плеханова имеется известная неточность, неправильность. Здесь переоценивается роль географической среды. Из условия, ускоряющего или задерживающего развитие общества, географическая среда, в данной формулировке Г. В. Плеханова, превращается в фактор, определяющий развитие производительных сил общества, в основу жизни общества. Но во многих других работах Плеханова на этот вопрос дается правильный ответ.

Рассматривая отношение экономического базиса к надстройке, Г. В. Плеханов излагает свою пятичленную формулу: 1) состояние производительных сил; 2) обусловленные им экономические отношения; 3) социально-политический строй, выросший на данной экономической основе; 4) психика общественного человека, определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем; 5) идеология, отражающая в себе свойства психики. Указанная «пятичленка», как схема, имеет существенные недостатки. В ней обособляются производительные силы и производственные отношения, являющиеся, как известно, двумя сторонами способа производства; на четвертой ступени Плеханов помещает психику общественного человека, которая, как ошибочно считает он, отражается затем (на пятой ступени) в различных формах идеологии. Между тем идеология, как система

* Настоящее издание, т. III, стр. 146.

** Там же, стр. 153.

взглядов, понятий и идей того или иного класса, представляет собой отражение общественного бытия, выражение интересов данного класса, она коренится в экономических отношениях людей, в борьбе классов, а не в их психике.

Ошибочно было бы считать, например, политическую идеологию или художественную литературу отражением психики по той простой причине, что обе эти формы идеологии, общественного сознания отражают или в форме идей и понятий, или в форме художественных образов общественное бытие, условия материальной жизни общества, классовую борьбу, выражающую интересы различных классов общества. Это было хорошо известно самому Плеханову, и он во многих своих трудах блестяще обосновывал и доказывал принципы материалистического понимания истории, применительно к истории идеологии, выяснял объективные истоки общественной идеологии.

Но в данном случае — в работе «Основные вопросы марксизма» — Плеханов допускает нечеткую формулировку, когда пишет, что идеология есть отражение, как бы сгусток, психики. Отсюда получается, что содержанием идеологических форм является психика. Но это не соответствует истине. Ленин указывал например, что политика есть концентрированное выражение экономики, а не психики, как это выходит у Плеханова.

Допуская отдельные неточные или неправильные утверждения, Г. В. Плеханов в целом — в анализе коренных вопросов теории исторического материализма — занимает правильную, марксистскую позицию. Например, Г. В. Плеханов убедительно раскрывает один из основных тезисов исторического материализма — о прогрессивном развитии общества, о смене социально-экономических формаций в истории общества. Он говорит, вслед за Марксом, о том, что ни одна общественно-экономическая формация не исчезает раньше, чем разовьются все производительные силы, которым она предоставляет простор, а новые, высшие производственные отношения никогда не занимают места старых раньше, чем выработаются в недрах старого общества материальные условия для их существования. Вот почему человечество всегда ставит лишь выполнимые задачи, т. е. задачи, решение которых назрело и обусловлено наличием соответствующих условий материальной жизни общества. В этом одно из проявлений объективного, естественно-исторического характера процесса развития человеческого общества. Такое понимание существенно отличается от догматической концепции II Интернационала об уровне развития производительных сил, о том, что социалистическая революция начинается лишь в такой капиталистической стране, которая достигла самого высокого развития производительных сил. Однако Г. В. Пле-

ханов, давая правильный ответ на этот вопрос в общетеоретическом плане, в анализе вопроса о революции в России скатывался на оппортунистические позиции, склонялся к этой концепции II Интернационала. Например, в примечании к немецкому изданию 1910 г. работы «Основные вопросы марксизма» он указывает, что осенью 1905 г. «...некоторые марксисты... считали возможной в России *социалистическую* революцию, как будто производительные силы этой страны были уже достаточно развиты для такой революции». Плеханов не понял новой исторической эпохи — эпохи империализма и пролетарских революций, ее особенностей, и поэтому он подчас догматически подходил к вопросам теории революции, не понял необходимости перерастания буржуазно-демократической революции в социалистическую.

Заслуга творческого развития марксизма в новую историческую эпоху принадлежит В. И. Ленину. Он гениально доказал, что в условиях империализма революция пролетариата совершается раньше всего в той стране, где противоречия империалистического капитализма выражены с наибольшей остротой. Конечно, определенный уровень развития производительных сил капитализма нужен для того, чтобы совершилась социалистическая революция. Без необходимых материальных предпосылок и условий ни о какой пролетарской революции говорить нельзя. Но это совсем не то, что заявляли лидеры II Интернационала, в том числе и Г. В. Плеханов, относительно возможности свершения социалистической революции лишь в стране наиболее высокого уровня развития производительных сил капитализма и при том условии, если пролетариат составляет большинство в составе населения этой страны.

Г. В. Плеханов справедливо и глубоко критикует концепцию «автоматизма» исторического развития. Неокантианец Штаммлер, неправильно понимая положение марксизма о причинной необходимости в общественном развитии, говорил о том, что если бы общественное развитие совершалось исключительно в силу «*причинной необходимости*, то было бы явной бессмыслицей всякое сознательное стремление содействовать ему... Кто стремится к тому, чтобы содействовать необходимому, т. е. неизбежному, восходу солнца?» * — вопрошал он. Ревизионист Бернштейн считал, что историческое учение Маркса и Энгельса состоит в признании того, что в истории экономическое положение действует автоматически. Г. В. Плеханов развенчивает эти неправильные представления о марксизме, как фаталистическом учении и доказывает, что история людей — это не то, что природа и ее явления, что история общества имеет свои особенности,

* См. настоящее издание, т. III, стр. 192—193.

делается людьми. Но она делается людьми в определенном направлении, а не по произволу. На разных этапах исторического развития деятельность людей имеет разные задачи и цели, определяемые исторической необходимостью и условиями той или иной эпохи. Следовательно, «раз дана эта необходимость, — пишет Г. В. Плеханов, — то *даны, как ее следствие, и те стремления людей, которые являются неизбежным фактором общественного развития. Стремления людей не исключают необходимости, а сами определяются ею»* *. Домарксистский материализм, правильно утверждая, что люди являются продуктом обстоятельств и воспитания, не отмечал того, что обстоятельства изменяются людьми и воспитатель сам должен быть воспитан. Отсюда следует, что марксистская философия громадное значение придает деятельности людей, народных масс в историческом развитии общества, рассматривает историю как деяние и борьбу масс. «*Чем глубже захватывается жизнь данным историческим действием*, — напоминает Плеханов слова Маркса, — *тем более растут размеры массы, совершающей* это действие» **.

Таким образом, закономерный ход развития общества включает в себя активную деятельность людей. Положение о том, что общество развивается по определенным законам и по необходимости, ни в какой мере не исключает признания громадной роли людей, народных масс в истории. Исходя из этого, Г. В. Плеханов не приемлет концепции ревизиониста Бернштейна, отрицающего действия масс, их борьбу.

Защищая и обосновывая марксистский взгляд на закономерность общественного развития, Г. В. Плеханов ведет борьбу против риккертианской разновидности неокантианства, отрицающей объективный характер законов истории. Г. Риккерт, как известно, считал, что действия законов имеют место только в природе и ее явлениях, которые изучает естествознание. В истории же общества все явления столь индивидуальны и неповторимы, что ни о каких закономерностях здесь не может быть речи. Наукам о природе Риккерт противопоставил «науки» о культуре. Этот взгляд встретил резкий отпор со стороны Плеханова. Отстаивая марксистское положение о закономерности исторического процесса, Плеханов писал: «История становится наукой лишь постольку, поскольку ей удается объяснять изображаемые ею процессы с точки зрения социологии... Риккертово *противопоставление* наук о культуре наукам о природе лишено всякого серьезного основания» ***.

---

* Настоящее издание, т. III, стр. 193.

** См. там же, стр. 195—196.

*** Там же, стр. 515.

Немало внимания уделил Г. В. Плеханов в произведениях этого времени вопросу об обратном влиянии надстройки, общественного сознания на развитие бытия, экономики. После того как на определенной экономической основе вырастает соответствующая ей надстройка, она, как правильно утверждает Г. В. Плеханов, в свою очередь оказывает громадное воздействие на ход экономического развития. «Политические отношения, — замечает он, — несомненно, влияют на экономическое движение; но также несомненно и то, что *прежде, чем влиять на него, они им создаются*... «Манифест» дает весьма убедительное доказательство того, что его авторы хорошо понимали значение идейного «фактора»» *.

Плеханов в основном правильно говорил об обратном влиянии надстройки, общественного сознания на развитие общества, но он не выяснил, применительно к рабочему движению, роли социалистического сознания в этом движении. Больше того, в известной степени Г. В. Плеханов преуменьшал роль партии в деле внесения социалистического сознания в рабочее движение, недооценивал субъективного фактора и его роли в революции.

Несмотря на отдельные ошибки и серьезные недостатки, философские работы Плеханова, его труды, помещенные в данном томе, говорят о громадном интересе к философии марксизма, о его стремлении сохранить эту философию в чистоте и сделать ее достоянием рабочего класса.

Плеханов заботился о том, чтобы марксистская философия изучалась передовыми рабочими.

Однажды, получив письмо об изучении философии рабочими, Плеханов написал специальную статью на эту тему, опубликованную в «Дневнике социал-демократа» (№ 12, июнь 1910 г.). Плеханов считал необходимым изучение философии, но правильно организованное и, главное, правильной, т. е. марксистской, философии. Но «...мы сами, — писал Плеханов, — очень много делаем для крайнего затруднения себе выработки правильных философских понятий. Как изучают философию наши товарищи? Они читают — скажу, пожалуй, из вежливости: «штудируют» — модных теперь философских писателей. Но эти модные теперь философские писатели насквозь пропитаны идеализмом» **. Такое изучение модных идеалистических течений, разъясняет Плеханов, кроме вреда, ничего не может дать. Только изучение марксистской философии даст правильное мировоззрение; нужно также изучать предшественников философии марксизма. «Не Мах, не Авенариус, — пишет Плеха-

* Настоящее издание, т. III, стр. 167.
** Там же, стр. 483.

нов, — не Виндельбанд, не Вундт, даже не Кант должны вести нас в святилище философской истины, а Энгельс, Маркс, Фейербах и Гегель. Только от этих учителей узнаем мы то, что нам нужно» *. Из этих взглядов Плеханова не следовал однако вывод, что произведения буржуазных философов читать не следует. Наоборот, Плеханов советовал их читать, изучать и критиковать с позиций марксистской философии.

* * *

В данный том вошел ряд произведений Г. В. Плеханова, посвященных критике религии и религиозных исканий в России: «О так называемых религиозных исканиях в России», «О книге Э. Бутру», «О книге Фр. Лютгенау», «О брошюре А. Паннекука» и другие. В этих работах выясняется вопрос о происхождении религии и ее сущности, а также рассматривается реакционная роль религиозных исканий и их связь с идеалистической философией. В соответствии с принципами исторического материализма, на основе громадного исторического и этнографического материала Г. В. Плеханов дает материалистический анализ проблем религии и атеизма.

Религия, считал Г. В. Плеханов, есть система представлений и настроений, фантастически извращающих действительность. Г. В. Плеханов правильно в основном показывает возникновение религии в социально-экономических условиях первобытного строя, когда производительные силы общества были очень слабо развиты, когда власть человека над природой была ничтожна и он был бессилен перед явлениями природы и не понимал их; именно в этих условиях человек начинает эти явления олицетворять и обожествлять. Одним из первых религиозных представлений первобытного человека был анимизм. «Первобытный человек, — пишет Г. В. Плеханов, — верит в существование множества духов, но поклоняется он лишь некоторым из них. Культ возникает из соединения *анимистических идей* с известными *религиозными действиями*» **. В условиях первобытного общества возникает также и религиозный тотемизм, означающий веру в существование родства между тем или иным родом людей и тем или иным животным, а впоследствии и обожествление животных, растений и т. д. «Греческий философ Ксенофан, — остроумно замечает Г. В. Плеханов, — ошибался, говоря, что человек всегда творит своего бога по своему образу и подобию. Нет, сначала он творит его по образу и подобию животного. Человекоподобные боги возникают лишь впоследствии, как результат новых успехов человека в деле развития своих производительных сил. Но и впоследствии

* Настоящее издание, т. III, стр. 484.

** Там же, стр. 332.

в религиозных представлениях людей долго сохраняются глубокие следы зооморфизма. Достаточно напомнить о поклонении животным в древнем Египте и о том, что статуи, изображавшие египетских богов, очень часто имели звериные головы» *.

Г. В. Плеханов на многих примерах прослеживает и убедительно доказывает зависимость религиозных идей и представлений от социально-экономических условий, от общественного бытия. На греческом Олимпе были такие отношения, замечает он, которые очень напоминали устройство греческого общества героической эпохи. В новое время, когда совершался переход общества от феодализма к капитализму, широкое распространение получает деизм. Это было связано со стремлением буржуазии в тот период ограничить королевскую власть. «Рядом со стремлением к ограничению королевской власти возникает, — пишет Г. В. Плеханов, — склонность к «натуральной религии» и к деизму, т. е. к такой системе представлений, в которой власть бога со всех сторон ограничивается *законами природы*. Деизм есть небесный парламентаризм» **. Но при всех условиях религия сохраняет мифологический элемент, фантастическое представление о мире, поклонение божественной силе. Изменение религиозных представлений и религиозного культа есть, собственно, приспособление религии к новым историческим условиям и нуждам эксплуататорских классов, как их идеологии, как их средства держать трудящиеся массы в покорности.

Г. В. Плеханов внес большой вклад в дело борьбы с богостроительством, с людьми, которые «*ищут пути на небо*, — по его выражению, — *по той простой причине, что они сбились с дороги на земле*». «Религия социализма», которую создавали А. Луначарский и его сторонники, в полной мере соответствовала идеализму махистской философии, и заявления богостроителей, что они — материалисты, являются по меньшей мере вздорными. «Только вследствие полного своего незнакомства с материализмом, — пишет Г. В. Плеханов, — наш пророк «пятой религии» (А. Луначарский. — *А. М.*) мог признать себя материалистом...» ***.

Г. В. Плеханов показывает антинаучность и вредный характер затеи русских махистов-богостроителей создать религию без бога, религию как «веру в социализм», как обожествление «потенций человечества». Он показал, что разговоры богостроителей о пролетарской религии ничего общего не имеют с марксизмом, с рабочим классом и его социалистической идеологией. Богостроительство — это «душегрейка новейшего уны-

* Настоящее издание, т. III, стр. 349—350.

** Там же, стр. 363.

*** Там же, стр. 380.

ния», замечает Г. В. Плеханов, а не идеология борьбы. Г. В. Плеханов, ведя борьбу против богостроительства, критикует и заблуждения Горького того времени. «Исповедь» Горького, указывал Г. В. Плеханов, является проповедью новой религии. Но одновременно с критикой идеологических ошибок Горького Плеханов вел борьбу за Горького-художника; не всегда давая правильную оценку произведениям Горького («Мать»), Плеханов прекрасно понимал, что Горький — великий писатель-реалист, отдавший временно дань проповеди новой религии.

Работы Г. В. Плеханова против религиозного мировоззрения сохранили свое живое значение и для нашего времени. Они дают в основном правильное, научное представление о религии, ее социальной сущности и назначении и помогают решать вопрос об отношении пролетариата и его партии к религии, вести борьбу с религиозными предрассудками.

* *
*

В ряде произведений Г. В. Плеханова, публикуемых в данном томе, содержатся многие глубокие высказывания и замечания по вопросам истории философии.

Г. В. Плеханов был одним из немногих марксистов во II Интернационале, немало сделавшим для марксистской истории философии, создавшим ценные труды по истории философской мысли. Он был не только выдающимся пропагандистом марксистской философии, но и замечательным историком философии. Г. В. Плеханов вел борьбу как с идеалистическими историками философии, которые объясняли процесс развития философской мысли развитием абсолютной идеи, так и против вульгаризаторов марксизма типа Шулятикова, не понимавших относительной самостоятельности идеологии, в том числе философии.

Г. В. Плеханов в ряде работ со всей убедительностью выясняет коренное положение исторического материализма о том, что общественное бытие определяет общественное сознание, в том числе и философскую мысль. «Материализм Маркса, — говорит Г. В. Плеханов, — показывает, каким образом *история мышления* обусловливается *историей бытия*» *, как философия в своем содержании определяется экономикой. Но при этом, считает Плеханов, из экономики вырастают те или иные философские идеи и теории не непосредственно, а опосредованно, испытывая на себе влияние ряда других факторов и явлений. Содержание идеологических явлений объясняется и определяется, по мнению Плеханова, экономическим развитием общества лишь в последнем, конечном счете.

* Настоящее издание, т. III, стр. 180.

В классовом обществе идеология, в том числе философия, имеет классовый характер, отражает интересы и стремления тех или иных классов. Г. В. Плеханов дал замечательные образцы материалистического анализа различных философских систем и идей: французского материализма, немецкой классической философии, философии русских революционных мыслителей и др. Все это он мог сделать потому, что хорошо владел марксистским методом, принципами исторического материализма и умело пользовался ими в своем анализе историко-философских вопросов.

Критикуя попытки Шулятикова и других вульгаризаторов, пытавшихся непосредственно из производства вывести содержание философских понятий, Г. В. Плеханов в статье, специально написанной против Шулятикова, показывает несостоятельность и упрощенчество его историко-философских «изысканий», проявившихся в книге «Оправдание капитализма в западноевропейской философии (от Декарта до Маха)». На примере рассмотрения Шулятиковым кантовской философии Г. В. Плеханов дает убийственную критику его вульгаризаторских взглядов на историю философии. Шулятиков считал, что философские взгляды любого буржуазного мыслителя представляют собой картину капиталистического производства, нарисованную с помощью условных знаков. Все философские термины и формулы, понятия, идеи, воззрения, представления — «вещи в себе», «феномены», «субстанции», «модусы» и т. д., по мнению Шулятикова, служат для обозначения классов и их интересов.

«В самом деле, — пишет Г. В. Плеханов, — утверждать, что «все без остатка философские термины» служат для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений, — значит доводить чрезвычайно важный вопрос до той простоты, которая может быть характеризована эпитетом «*суздальская*». Этот эпитет обозначает собою не какой-нибудь «общественный класс», не «группу» и не «ячейку», а просто огромную умственную дубоватость» *. Вот почему Шулятиков и ему подобные, исходя из такого рода «методологии», давали извращенно-грубый, упрощенный анализ философских теорий, в частности философии Канта. Г. В. Плеханов язвительно высмеивает Шулятикова и показывает, что «у него выходит так, что когда Кант писал о ноуменах и феноменах, то он не только имел в виду различные общественные классы, но также — по выражению одной старухи-чиновницы Г. Успенского — «норовил в карман» одного из этих классов, именно буржуазии»**.

* Настоящее издание, т. III, стр. 322.

** Там же, стр. 325.

Эти слова Г. В. Плеханова, бичующие упрощенчество и упрощенцев, не потеряли своего значения и для нашего времени. И сейчас еще не перевелись историки литературы, искусства, философии и других форм идеологии, которые если не в полной мере, то примерно в духе такого же рода упрощенчества и «дубоватости» подходят к историко-философским явлениям.

Много внимания уделял Г. В. Плеханов выяснению историко-философских, идейных корней современных направлений идеализма. Так, например, Плеханов показывает, что махизм своими идейно-философскими истоками уходит к взглядам Беркли. Если Беркли говорил, что материя есть «собрание идей», комбинация ощущений, т. е. решал вопрос о материи в духе субъективного идеализма, то и Мах и его сторонники утверждали, что физические явления, материальные тела, — суть комплексы ощущений. Вот почему Г. В. Плеханов вполне справедливо писал, что «Мах... *целиком стоит в интересующем нас вопросе на точке зрения идеалиста XVIII столетия Берклэя»* *.

В сочинениях, вошедших в данный том, Г. В. Плеханов затрагивает также многие историко-философские и социологические вопросы, связанные с подготовлением, возникновением и развитием марксистской философии и научного социализма. В таких трудах, как «Основные вопросы марксизма», «От идеализма к материализму», «Утопический социализм XIX века», и других Плеханов дает обстоятельный, хотя и не всегда свободный от некоторых ошибок, анализ философии Гегеля, Фейербаха, французских материалистов, воззрений социалистов-утопистов Запада.

Анализ Плехановым философских идей Гегеля, Фейербаха и учений социалистов-утопистов показывает их значение для возникновения марксизма.

Заслуга Плеханова состоит в частности в том, что он явился одним из первых и выдающихся историков социалистических идей, давшим глубокий марксистский анализ их роли и значения в подготовлении научного социализма. В статьях «Французский утопический социализм XIX века» и «Утопический социализм XIX века» Плеханов убедительно показал прогрессивный характер идей социалистов-утопистов, их критику капитализма и одновременно вскрыл присущую их взглядам ограниченность, их неумение указать действительный выход из капиталистического рабства, ибо утописты не смогли открыть законы развития общества, понять классовую борьбу пролетариата против буржуазии. Плеханов справедливо говорит, что «подобно Фурье, Сэн-Симон, ужасающийся всякой мысли о

---

* Настоящее издание, т. III, стр. 231.

классовой борьбе, любит подчас припугнуть своих читателей «классом, не имеющим собственности», «народом»» *.

Отмечая, что социалисты-утописты отрицательно относились к классовой, революционной борьбе, Плеханов приводит характерные в этом отношении слова Кабэ: «*Если бы революция была у меня в руке, то я не разжал бы руки даже в том случае, если бы мне пришлось умереть в изгнании*» **.

Плеханов вслед за Марксом показывает связь между социалистическими учениями и материалистическим мировоззрением. «Если человек, — пишет Плеханов, — черпает все свои ощущения, знания и т. д. из внешнего мира и из опыта, приобретаемого от этого мира, как учили материалисты XVIII века, то надо, стало быть, так устроить окружающий его мир, чтобы человек получал из этого мира достойные его впечатления, чтобы он привыкал к истинно человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком» ***.

Сочинения Г. В. Плеханова, вошедшие в данный том, несмотря на ряд содержащихся в них ошибок и отступлений от марксистской философии, и в наше время служат делу защиты философии марксизма, борьбы против буржуазной идеологии, идеалистической философии и всякого рода ревизионизма. Философские произведения Плеханова и ныне содействуют борьбе за диалектический и исторический материализм — философскую основу марксизма. Вместе с тем мы не можем забывать о том, что Г. В. Плеханов в новых исторических условиях, в эпоху империализма и пролетарских революций, не смог поднять марксизм на новую ступень. Это сделал великий Ленин, сочетавший в себе теоретическую мощь с организационным гением вождя социалистической революции.

А. Маслин.

* Настоящее издание, т. III, стр. 529.
** См. там же, стр. 536.
*** Там же, стр. 522.

ИЗБРАННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

ТОМ

III

[ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ ПРОИЗВЕДЕНИЯ Ф. ЭНГЕЛЬСА «РАЗВИТИЕ НАУЧНОГО СОЦИАЛИЗМА»]

Русский перевод брошюры Энгельса «*Развитие научного социализма*» выходит теперь третьим изданием. Второе вышло в 1892 году. В то время в международной социалистической литературе еще не высказывалось мнений, согласно которым социалистическая теория вообще не может называться *научной*. Теперь такие мнения высказываются очень громко и не остаются без влияния на некоторую часть читателей. Поэтому мы считаем своевременным рассмотреть здесь вопрос о том, *что такое научный социализм и в чем он отличается от утопического*.

Но сначала послушаем одного из гг. «критиков».

В реферате, прочитанном 17-го мая 1901 г. в «Берлинском студенческом союзе для изучения общественной науки» (Sozialwissenschaftlicher Studentenverein zu Berlin), г. Бернштейн поставил перед собой тот же самый вопрос, хотя иначе формулированный: «Возможен ли научный социализм?» (Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?). В результате своего исследования он пришел к отрицательному ответу. По его словам, никакой «*изм*» не может «*быть наукой*»: «измом обозначается миросозерцание, тенденция, система мыслей или требований, а вовсе не наука. Основа всякой истинной науки есть опыт, она строит свое здание на накопленном знании. Социализм же есть учение о будущем общественном порядке, и именно поэтому его наиболее характерная черта не может быть установлена научно» *[1].

* *Ed. Bernstein*, Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?, Berlin 1901, S. 35. [*Эд. Бернштейн*, Возможен ли научный социализм?, Берлин 1901, стр. 35.]

Так ли это? Посмотрим.

Прежде всего поговорим об отношении между «*измами*» и *наукой*. Если бы г. Бернштейн был прав, говоря, что никакой «изм» наукой быть не может, то ясно, что, например, дарви*низм* тоже не «наука». Допустим это. Но что же такое дарви*низм*? Если мы захотим остаться верны теории г. Бернштейна, то мы должны будем отнести это учение к числу «*систем мыслей*». Но разве система мыслей не может быть наукой и разве наука не есть система мыслей? Г. Бернштейн, очевидно, думает, что — *нет*. Но он так думает просто по недоразумению, просто потому, что в его собственной «системе мыслей» царствует изумительный, страшный беспорядок.



Что наука строит свое здание на основе опыта, это известно теперь каждому толковому школьнику. Но вопрос совсем не в этом. Он состоит в том, *что же именно строит наука на основе опыта?* А на это возможен только один ответ: на основе опыта наука строит известные *обобщения* («системы мыслей»), которые в свою очередь ложатся в основу известного *предвидения* явлений. Но предвидение относится к *будущему времени*. Поэтому далеко не всякое соображение о будущем лишено научной основы.

⟨И что это за вывод: социализм есть миросозерцание, поэтому он не научен? Г. Бернштейну он кажется, по-видимому, неоспоримым. Но для того, чтобы он в самом деле был таковым, нужно было бы сначала доказать, что *никакое, ничье миросозерцание не может быть научным*. Г. Бернштейн не сделал и никогда не сделает этого, поэтому мы возражаем ему: parlez pour vous cher monsieur! *

Далее. *Тенденция* не есть *наука*. *Но наука может открывать и ежедневно открывает тенденции*, свойственные изучаемым ею явлениям. А *научный* социализм именно констатирует известную *тенденцию* (тенденцию к социальной революции), *существующую в нынешнем, капиталистическом обществе;* учением *о будущем общественном порядке* социализм был тогда, когда он еще не вышел из *утопической* фазы.

Нужно быть Бернштейном, чтобы вообразить, что наука не есть «система мыслей». Это поистине чудовищно. Наука именно и есть знание, приведенное в систему. Бернштейн, по своему обыкновению, путает. Он услышал о появлении в современном естествознании «тенденции» совсем освободить науку от *гипотез* и решил, что наука не имеет ничего общего ни с какими «системами мысли». На самом деле неосновательна и та научная «тенденция», которая привела г. Бернштейна к его чудовищному тезису. Геккель совершенно прав, когда, критикуя эту оши-

* [говорите за себя, милейший!]

бочную «тенденцию», говорит: «Ohne Hypothese ist Erkenntnis nicht möglich» (Die Lebenswunder, Stuttgart 1904, S. 97*)〉.

Если справедлива та мысль, что настоящее беременно будущим, то научное изучение настоящего должно дать нам возможность предвидеть некоторые явления — в интересующем нас случае: социализацию средств производства — будущего не на основании каких-нибудь таинственных пророчеств или каких-нибудь произвольных и отвлеченных рассуждений, а именно на основании «опыта», на основании знаний, накопленных наукой.

Если бы г. Бернштейн хотел серьезно вдуматься в поставленный им себе вопрос о возможности научного социализма, то он должен был бы прежде всего решить, справедлива или несправедлива указанная нами мысль в применении к *общественным явлениям*. Самое непродолжительное размышление показало бы ему, что в этом случае она не менее справедлива, чем во всех прочих. Убедившись в этом, ему надо было рассмотреть, обладает ли современная общественная наука таким запасом сведений о нынешних общественных отношениях, пользуясь которыми она была бы в состоянии предвидеть предстоящую замену этих отношений иными — капиталистического способа производства социалистическим. Если бы он увидел, что такого запаса нет и никогда не будет, то вопрос о возможности научного социализма сам собою решился бы в *отрицательном смысле*. А если бы г. Бернштейн убедился в том, что такой запас или уже существует, или может быть накоплен со временем, то он неизбежно пришел бы к *положительному* решению названного вопроса. Но, как бы он ни решил этот вопрос, ему хорошо выяснилось бы тогда то, что́, — благодаря ошибочному приему исследования, — до сих пор остается у него в тумане нескладной и непродуманной «системы мыслей». Он увидел бы, что невозможность существования научного социализма может быть доказана только в том случае, если станет очевидной невозможность научного предвидения общественных явлений, т. е. что до решения вопроса о возможности научного социализма надо предварительно решить вопрос *о возможности социальной науки вообще*. А увидев это, г. Бернштейн увидел бы, может быть, и то, что взятый им предмет представляет собою «дистанцию огромного размера» и что для его выяснения не много сделает тот, кто не имеет других средств анализа, кроме бестолкового противоположения науки «измам», опыта «системе мыслей».

Впрочем, мы несправедли́вы к нашему автору. Имеющиеся у него средства анализа не ограничиваются таким

* [«Без гипотезы знание невозможно» (Чудеса жизни, Штутгарт 1904, стр. 97).]

противоположением. Вот, например, на стр. 33—34 его реферата мы встречаем еще ту мысль, что наука не имеет никакой другой цели, кроме познания, между тем как «политическая и социальная доктрины» стремятся разрешить известные практические задачи. Во время споров, которыми сопровождалось чтение реферата г. Бернштейна, кто-то из присутствующих заметил ему по поводу этой мысли, что медицина задается практической целью *лечения*, а между тем она должна быть признана наукой. На это наш референт ответил, что лечение есть задача медицинского *искусства*, которое во всяком случае предполагает основательное знание медицинской *науки;* но медицинская наука сама по себе стремится не к лечению, а к изучению средств и условий лечения. К этому господин Бернштейн прибавляет, что «если мы возьмем это различение понятий за типический образец (als typisches Muster), то мы без труда определим в самых сложных случаях, где кончается наука и где начинается искусство или доктрина» *[1].

Мы берем за «образец» рекомендуемое г. Бернштейном «различение понятий» и рассуждаем так: в социализме, как и в медицине, надо различать две стороны: *науку* и *искусство*. Социализм, как *наука*, изучает средства и условия социалистической революции, а социализм, как *«доктрина»* или как *политическое искусство*, стремится совершить названный переворот, опираясь на приобретенное знание. И мы прибавляем, что если г. Бернштейн возьмет за *«типический образец»* различение, сделанное нами по его же примеру, то он без труда поймет, где именно кончается в социалистической системе наука и где начинается доктрина или искусство.

Роберт Оуэн, обращаясь к «британской публике» в одном из воззваний, служащих предисловием к его книге «A New View of Society, or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character» (Новый взгляд на общество или опыты об образовании человеческого характера), говорит:

«Я обращаюсь к вам, друзья и соотечественники, потому что ваши величайшие и важнейшие интересы тесно связаны с предметами, рассматриваемыми в предлагаемых опытах. Вы найдете в них описание существующих зол и предложение средств их исцеления... Благодетельные изменения требуют основательно обдуманных и хорошо составленных планов... Однако большим успехом является уже указание причины зла. Ближайшим после этого шагом должно быть отыскание лекарства... Делом моей жизни было именно его отыскание и его практическое испытание; и так как я нашел такое лекарство, которое, как показывает опыт, совершенно надежно в своем применении и совер-

* Ibid., S. 34 [Там же, стр. 34], примечание.

шенно несомненно по своему действию, то я имею теперь сильное желание дать вам воспользоваться его благодеяниями. Но будьте уверены в том, что принципы, на которых основывается этот «*новый взгляд на общество*», верны, что за ними не скрывается никакой ошибки и что к их обнародованию подвинули меня совершенно чистые побуждения» и т. д.* [1]

Эти слова дают нам полную возможность анализировать ход мысли великого английского социалиста с точки зрения предлагаемого г. Бернштейном «различения понятий»: ясно, что Р. Оуэн начал с изучения существующих зол и с обнаружения их причины. Эта часть его работы соответствует тому, что в медицине называется *этиологией*. Затем он перешел к изучению средств и условий лечения интересовавшей его общественной болезни. Найдя лекарство, показавшееся ему очень действительным, он стал подвергать его практическому испытанию. Это можно назвать его *терапевтикой*. Только после того, как его опыты дали вполне удовлетворительные результаты, он решился предложить его всей «британской публике», т. е., другими словами, взяться за *медицинскую практику*. Прежде он занимался медицинской *наукой*, теперь он стал практиковать медицинское *искусство*. Тут — полная параллель, и раз г. Бернштейн допускает возможность существования *науки медицины*, то он должен, — разумеется, в том случае, если он хочет остаться верным своему собственному «различению понятий», — признать также и возможность существования *науки социализма*. Тот же самый ход исследования, который мы подметили у Роберта Оуэна на основании его собственных слов, легко может быть подмечен и у современных ему французских социалистов. Для примера укажем хоть на Фурье. Он говорил, что он принес людям *искусство быть богатыми и счастливыми*. Эта часть его доктрины соответствует *врачебному искусству*. Но на чем основывал он эту практическую часть своего учения? На *законах нравственного притяжения*, которые, по его словам, оставались неизвестными людям, пока он не открыл их, наконец, после долгого и внимательного исследования. Тут мы имеем дело уже не с искусством, а с *теорией*, с «приведенным в систему знанием», т. е. с *наукой*. И Фурье настойчиво повторял, что его *искусство* основывается

* Не имея под руками английского подлинника, мы цитируем по немецкому переводу профессора Освальда Колльмана, вышедшему в Лейпциге в 1900 году под заглавием: Eine neue Auffassung der Gesellschaft. Vier Aufsätze über die Bildung des menschlichen Charakters, als Einleitung zu der Entwicklung eines Planes, die Lage der Menschheit allmählich zu verbessern. [Новый взгляд на общество. Четыре статьи об образовании человеческого характера, в качестве введения к плану постепенного улучшения положения человечества.] Цитированное нами место находится на стр. 6.

на его *научных открытиях**. Само собою разумеется, что г. Бернштейн нимало не обязан придавать этим открытиям такое же большое значение, какое они имели в глазах самого Фурье или его школы. Но это не изменяет дела. Г. Бернштейн, конечно, не считает себя обязанным верить в безошибочность всех медицинских теорий нашего времени; но это не помешало ему прийти к убеждению в том, что иное дело медицинское искусство, а иное дело медицинская наука и что существование медицинского искусства не только не исключает существования медицинской науки, но, наоборот, предполагает его, как свое необходимое условие. Почему в социализме невозможно такое же соотношение между искусством и наукой? Почему существование социализма, как социально-политической «доктрины», исключает существование социализма, как науки?

На эти вопросы г. Бернштейн ничего не отвечает. А пока он не ответит на них, предложенное им «различение понятий» будет не подтверждать, а опровергать его мысль о невозможности научного социализма. А ответить на них он не может по той простой причине, что ему на них нечего отвечать. Разумеется, можно и должно было бы усомниться в теоретической правомерности сравнения медицинского искусства с социализмом. Но именно в этом-то наш автор и не усомнился, да и не мог усомниться, так как *его* точка зрения на общественную жизнь ничуть не исключает подобных сравнений.

Итак, предложенное г. Бернштейном «различение понятий» не только не убедило нас в невозможности научного социализма, но, напротив, предрасположило нас к принятию той мысли, что даже социализм Р. Оуэна, Фурье и других *утопистов* был, по крайней мере отчасти, *научным социализмом*. Вследствие этого нам становится неясным то «различение понятий», в силу которого мы до сих пор полагали, что социалистическая теория Маркса — Энгельса сделала эпоху в истории социализма. Да и не одним нам неясно это «различение». У г. Бернштейна тоже выходит, что хотя учение Маркса — Энгельса заключает в себе *гораздо больше* научного элемента, чем учения Фурье, Оуэна и Сен-Симона, но и оно, подобно им, хотя и в меньшей степени, заключает в себе рядом с элементами науки также и элементы утопии, а потому и различие между ними имеет скорее *количественный*, нежели *качественный* характер **.

* См., например, Manuscrits de Fourier, Paris 1851, p. 4 [Рукописи Фурье, Париж 1851, стр. 4], где он сравнивает себя с Кеплером и Ньютоном. Ср. также любое из тех изложений его учения, которые были сделаны его последователями. В каждом из них практические планы общественного переустройства опираются на *теоретические открытия* Фурье.

** Об этом см. в особенности стр. 21, 22, 28, 29, 30.

В реферате г. Бернштейна такое мнение вполне естественно: если *научный* социализм вообще невозможен, то очевидно, что и *марксизм* есть один из тех ненаучных «измов», которым свойственна бо́льшая или меньшая примесь утопии. Но так как убеждение г. Бернштейна в невозможности научного социализма основывается на таких посылках, которые, будучи правильно истолкованы, приводят к диаметрально противоположным заключениям, т. е. заставляют нас признать, что научный социализм, — подобно научной медицине, — *вполне возможен*, то мы, не желая окончательно запутаться в логических противоречиях г. «критика», покидаем сотканную им нить рассуждений и, в свою очередь, спрашиваем себя: да чем же, наконец, отличается *научный* социализм от *утопического?*

Чтобы ответить на это, надо определить отличительные признаки обоих видов социализма.

На странице 14 предлагаемой брошюры Энгельс говорит: «Миросозерцание утопистов долго господствовало над социалистическими воззрениями XIX века и отчасти господствует еще поныне... Его держались все английские и, до недавнего времени, все французские социалисты, а также прежние немецкие коммунисты, не исключая Вейтлинга. Социализм в их представлении есть выражение абсолютной истины, разума и справедливости, и нужно только открыть его, чтобы он собственной силой покорил весь мир; а так как абсолютная истина не зависит от времени, пространства и исторического развития человечества, то это уже дело чистой случайности, когда и где она будет открыта» [1].

По поводу этого места г. Бернштейн упрекает Энгельса в преувеличении: «я не могу согласиться с ним, — замечает он,— когда он говорит, что, по их (социалистов-утопистов) мнению, время и место открытия найденных ими истин было делом независимой от исторического развития случайности. Будучи высказано в такой общей форме, это положение неверно изображает их взгляд на историю» *[2].

Если бы г. Бернштейн дал себе труд получше ознакомиться с литературой утопического социализма и поглубже вдуматься в основные исторические взгляды социалистов-утопистов, то он и сам увидел бы, что в словах Энгельса нет и самомалейшей тени преувеличения.

Фурье был твердо убежден в том, что ему удалось открыть законы нравственного тяготения; но он никогда не умел взглянуть на свою теорию, как на *плод общественного развития Франции*. Он сам не раз с удивлением спрашивал себя, почему люди не пришли несколькими столетиями или даже тысячелетиями

---

* Ibid., S. 30 [Там же, стр. 30], примечание.

раньше к тем открытиям, которые ему удалось, наконец, сделать. И он мог себе ответить только ссылкой на ослепление людей да на *силу случайности*. По этому поводу он даже написал очень характерное рассуждение о «*тирании случая*», где он доказывает, что «эта колоссальная и презренная сила почти всецело обусловливает собою все открытия» *. По его словам, он сам принес ей большую дань в своем «открытии расчета притяжения» (dans la découverte du calcul de l'attraction). Его, как и Ньютона, натолкнуло на его мысль яблоко. «За это, достойное знаменитости, яблоко заплатил 14 су один путешественник, обедавший со мной в Париже в ресторане Феврие. Я только что приехал тогда из местности, в которой такие же и даже лучшие яблоки продавались по пол-лиярда, т. е. менее четырнадцати су за сотню. Эта разница цен в двух местностях одинакового климата поразила меня очень сильно и навела на мысль о том, что в промышленном механизме есть коренной недостаток; отсюда возникли те исследования, которые по прошествии четырех лет привели меня к открытию теории серий промышленных групп, а после того и законов всеобщего движения, не замеченных Ньютоном... Впоследствии я нашел, что можно насчитать четыре яблока, из которых два прославились причиненными ими несчастьями (яблоко Адама и яблоко Париса), а другие два сделались знамениты благодаря тому, что обогатили науку. Не заслуживает ли особой страницы в истории эта четверка знаменитых яблок?» **

Это, кажется, уже и само по себе довольно выразительно. Но это еще не все. В теории Фурье случай играет еще более широкую роль, чем та, которую ему можно отвести на основании наивных мыслей о четырех знаменитых яблоках: случаем определяется в этой теории все историческое развитие человеческих взглядов и вся судьба человеческих предрассудков. «Если люди так долго упорствовали в своем восхищении перед цивилизацией, — говорит Фурье, — то это произошло потому, что никто не последовал совету Бэкона и не сделал критического анализа пороков и недостатков каждой профессии» ***. А почему никто не последовал совету Бэкона? Очень просто: потому, что не произошло такого случая, который навел бы людей на мысль о том, что надо ему последовать. Нынешний порядок вещей, который сам есть лишь исключение из общего правила, лишь отклонение от истинной судьбы человечества, оказался гораздо

* Les manuscrits de Fourier, p. 14. [Рукописи Фурье, стр. 14.] Ср. также Oeuvres complètes, t. 4, Paris 1841, p. 3, 4, 5. [Полное собрание сочинений, т. 4, Париж 1841, стр. 3, 4, 5.]

** Ibid., p. 17. [Там же, стр. 17.][1]

*** Oeuvres complètes, t. 4, p. 121. [Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 121.]

более продолжительным, чем следовало, благодаря «легкомыслию софистов, позабывших, что им надо вдуматься в общие цели провидения (oublièrent de speculer sur l'universalité de la Providence), отыскать тот свод законов, который оно должно было составить для человеческих отношений» *.

После этого читатель может сам судить, заключается ли в приведенных нами выше словах Энгельса хоть капля преувеличения.

У других великих утопистов вера в историческое всемогущество случайности не так ярко выражена и, может быть, не так велика, как у Фурье. Но до какой степени она сильна даже у самого трезвого из них, у Роберта Оуэна, показывает тот простой факт, что он со своими социалистическими планами обращался *к сильным мира* сего, существенно заинтересованным в поддержании эксплуатации человека человеком. Такое обращение очень плохо согласовалось со всем учением Р. Оуэна об образовании человеческого характера. По прямому и ясному смыслу этого учения выходит, что сильные мира сего никоим образом не могут взять на себя инициативу устранения того самого общественного порядка, под влиянием которого складываются их собственные взгляды и с существованием которого тесно связаны их насущнейшие интересы. И тем не менее Роберт Оуэн ** неустанно и заботливо, с помощью подробных расчетов, точных планов и прекрасных чертежей, объяснял европейским монархам, в чем состоит *«рациональная»* общественная система. В этом отношении он, как и все социалисты-утописты, был родным братом великих французских просветителей, у которых (главным образом у Гельвеция) он почти целиком заимствовал свое учение об образовании человеческого характера и которые, подобно ему, с упорством, вполне достойным несравненно лучшей участи, объясняли коронованным «законодателям», как и чем может быть обеспечено счастье человечества. Они красноречиво громили «деспотов», и они же упорно возлагали свои упования на *просвещенный деспотизм.* Это противоречие било в глаза и, разумеется, не ускользнуло от их собственного внимания. Все они сознавали его — одни с большею, другие с меньшею ясностью, — и все они утешали себя *именно надеждой на случайность.* Вообразите, что у вас есть большая урна, в которой находится очень много черных шаров

* Manuscrits de Fourier, p. 78. [Рукописи Фурье, стр. 78.]

** См., например, его сочинение: A Development of the Principles and Plans on which to Establish Self-supporting Home-colonies, etc., London 1841 [Развитие принципов и планов организации независимой домашней колонии и т. д., Лондон 1841], а также и особенно введение в его автобиографию: The Life of Robert Owen Written by Himself, Vol. I, London 1857. [Жизнь Роберта Оуэна, им самим описанная, т. I, Лондон 1857.]

и два-три белых, и что вы вынимаете шар за шаром. Нечего и говорить, что в каждом отдельном случае у вас гораздо меньше шансов вынуть белый шар, нежели черный. Но, повторив эту операцию достаточное число раз, вы непременно вынете, наконец, и белый. То же и с коронованными «законодателями». В каждом отдельном случае гораздо больше шансов найти на престоле *плохого* «законодателя», чем *хорошего*. Но явится же, наконец, и хороший. Этот сделает все, что предписывает «*философия*», и тогда восторжествует разум.

Так смотрели французские просветители, и этот в сущности глубоко пессимистический взгляд, *равносильный признанию полной беспомощности их «философии»*, находился в тесной причинной связи с их общим историческим воззрением. Известно, что даже те французские просветители XVIII столетия, которые были убежденными *материалистами*, держались *идеалистического взгляда на историю*. Коренной причиной исторического движения они считали развитие знаний и вообще умственное развитие человечества. И в этом отношении с ними совершенно сходились социалисты-утописты. Так, например, Р. Оуэн говорит, что царствующее в обществе зло порождается ошибочным взглядом людей на образование человеческого характера, а этот ошибочный взгляд с своей стороны обусловливается тем, что *люди не знают своей собственной природы* *. Сообразно с этим и устранения общественного зла надо было ожидать единственно от распространения между людьми правильного понимания их природы. Р. Оуэн был непоколебимо убежден в том, что такое понимание непременно распространится между ними. «Человек создан для того, чтобы приобрести знание посредством опыта и счастье путем подчинения законам своей собственной природы», писал он за несколько месяцев до своей смерти **. Но ведь опыт и есть знание. Чем же обусловливается его более или менее быстрое накопление? Почему в течение одной исторической эпохи человечество приобретает огромные сокровища знания, а в течение другой, часто несравненно более продолжительной, оно прибавляет к их старому запасу лишь совершенно ничтожные крохи, а иногда теряет и самый запас? На этот вопрос, в высшей степени важный для научного объяснения историче-

* См. Neue Auffassung etc., S. 65—66 [Новый взгляд и т. д., стр. 65—66], впрочем, эта мысль повторяется решительно во всех его сочинениях.

** См. чрезвычайно интересную его заметку, озаглавленную: On the absolute necessity, in the nature of things, for the attainment of Happiness, that the system of Falshood and Evil should precede the system of Truth and Good [Об абсолютной необходимости достижения счастья, коренящейся в природе вещей, и о том, что система лжи и зла должна предшествовать системе правды и добра], в приложении к первому тому его автобиографии, вышедшем в виде отдельной книги, стр. XXX—XXXIII.

ских явлений, Оуэн не отвечал и не мог ответить. *На него вообще не отвечают и не могут ответить люди, держащиеся идеалистического взгляда на историю.* И это понятно. Чтобы ответить на него, им надо было бы объяснить, чем обусловливается умственное развитие человечества, т. е., стало быть, взглянуть на это развитие *не как на коренную причину исторического процесса, а как на следствие другой, глубже лежащей причины,* что было бы равносильно *признанию несостоятельности идеалистического понимания* истории. Тот, кто еще не пришел к такому признанию, непременно должен отводить случайности очень широкое место в своих объяснениях исторических событий и в своих соображениях о будущем. *Случайность* объясняет ему все то, чего он не может объяснить *сознательной деятельностью* исторических лиц. *Ссылка на нее представляет собою первый, бессознательный и невольный шаг к признанию того, что развитие человеческого сознания обусловливается причинами, от него не зависящими.* Вот почему просветители XVIII столетия и социалисты-утописты так часто ссылались на случайность. «*Четыре яблока*» Фурье так же смешны теперь, как и наполненная шарами «урна» французских просветителей. Но и «урна», и «яблоки» имели свое достаточное основание в коренных свойствах (идеалистического взгляда на историю, а политические и социальные реформаторы и революционеры, придерживавшиеся такого взгляда, должны были чаще других обывателей апеллировать и к «урне», и к «яблокам», и еще к великому множеству всяких других неожиданностей. В самом деле, если исторический процесс *накопления* знаний обусловливается в последнем счете рядом случайных явлений, не имеющих необходимой связи с ходом общественной жизни и с развитием общественных отношений, то всякий отдельный вклад в общую сокровищницу знаний, каждое открытие, делаемое тем или другим мыслителем, — а в том числе и автором того или другого плана общественного переустройства, — неизбежно должно представляться подарком случайности. Если же от случайности зависит *открытие* истины, то этой же «колоссальной и презренной силе» подчинено и ее *распространение,* ее более или менее быстрое воплощение в общественную жизнь. Отсюда — удивляющие нас теперь заигрывания просветителей и социалистов-утопистов с сильными мира сего. *Практика* соответствовала у них *теории,* «искусство» — «науке».

Правда, у социалистов-утопистов уже замечается подчас сильное *недовольство теорией, унаследованной ими от просветителей,* стремление выйти из узкого круга *идеализма* и стать на более *реальную почву. Они стараются создать общественную науку.* Отсюда все их «*открытия*». Некоторые из этих открытий замечательны, в полном смысле этого слова. Они проливали

чрезвычайно яркий свет на многие важнейшие стороны исторического процесса, например на роль борьбы классов в новейшей истории западноевропейских обществ *, и тем подготовляли научное объяснение общественных явлений. Но они именно только *подготовляли* его. Исторический *идеализм*, на точке зрения которого стояли все социалисты первой половины девятнадцатого века, очень затруднял окончательную выработку научного взгляда на общественную жизнь. Научному объяснению поддаются только *закономерные* явления. Закономерность явлений предполагает *подчинение их* закону *необходимости*, а исторический идеализм рассматривает историческое движение почти исключительно как продукт *сознательной* и, следовательно, *свободной* деятельности людей. Пока не было устранено это противоречие, научное объяснение общественной жизни оставалось невозможным. А социалисты того времени не только не разрешали этого противоречия, но не умели даже формулировать его с надлежащей точностью, несмотря на то что ясное сознание и точная формулировка его были уже даны немецкой философией в лице Шеллинга.

Шеллинг показал, что *свобода* человеческих действий не только *не исключает необходимости*, но, напротив, *предполагает* ее как свое условие **. Эта глубокая мысль Шеллинга была основательно и подробно развита в сочинениях Гегеля. В переводе на обыкновенный язык она означает, что деятельность человека может быть рассматриваема *с двух сторон:* во-первых, он выступает перед нами как *причина* тех или других общественных явлений. Поскольку человек сознает себя такой причиной, постольку он полагает, что *от него зависит*, вызвать эти общественные явления или не вызывать их. И постольку он считает свою деятельность *сознательной и свободной*. Но человек, выступающий перед нами в качестве причины данного общественного явления, может и должен быть рассматриваем, с другой стороны, как *следствие* тех общественных явлений, которые своим влиянием определили склад его характера и направление его воли. Рассматриваемый *как следствие*, общественный человек не может считаться *свободным* деятелем, потому что *не от его воли зависят те обстоятельства, которые определяют собою движение его воли*. Стало быть, его деятельность представляется нам, как *подчиненная закону необходимости*, т. е. как *закономерная* деятельность. Таким образом, выходит, что *свобода* вовсе не исключает *необходимости*. Знание этой истины очень

* См. наше предисловие к «Манифесту Коммунистической партии» [1].

** «System des Transcendentalen Idealismus», Tübingen 1800, S. 422 [«Система трансцендентального идеализма», Тюбинген 1800, стр. 422] и след.[2] Ср. Н. Бельтова: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», стр. 105 и след.[3]

важно потому, что она — и только она — открывает нам путь к *научному объяснению* общественной жизни. Мы уже знаем, что научному объяснению поддаются только те явления, которые подчинены закону необходимости. Если бы общественный человек мог быть известен нам лишь как *причина* общественных явлений, то его деятельность была бы доступна нашему представлению лишь со стороны своей *свободы,* и потому она навсегда осталась бы недоступной для научного объяснения. Просветители XVIII и социалисты-утописты XIX столетий в своих рассуждениях об истории смотрели на общественного человека только как на *причину* общественных явлений. Это происходило потому, что они держались идеалистического взгляда на историю: кто видит в умственном развитии самую глубокую причину исторического движения, тот принимает в соображение только *сознательную* деятельность людей, а *сознательная* деятельность и есть та деятельность, которую мы называем свободной *.

Необходимость не исключает свободы. Мало того, сознательная и в этом смысле свободная деятельность людей возможна только потому, что их действия необходимы. Это может показаться парадоксом, но это неоспоримая истина. Если бы действия людей не были *необходимы,* то их невозможно было бы *предвидеть,* а там, где невозможно никакое предвидение, нет места и для свободной деятельности в смысле сознательного влияния на окружающую жизнь **. Таким образом, *необходимость* оказывается *залогом свободы.*

Все это хорошо выяснили еще великие немецкие идеалисты, и, поскольку они в своих суждениях об общественной жизни держались этой точки зрения, постольку они стояли на твердой почве *науки.* Но именно потому, что они были *идеалистами,* они не могли надлежащим образом воспользоваться своими собственными гениальными мыслями. Правда, их философский

* «Необходимость, в ее противоположности свободе, есть именно бессознательное», — справедливо говорит Шеллинг (l. cit., S. 424. [Цит. соч., стр. 424.]).

** «Я мог бы предвидеть их (поступки моих сограждан) только при том условии, если бы я мог рассматривать их, как и все другие явления окружающего меня мира, т. е. как *необходимые* следствия *определенных причин,* которые уже известны или могут быть известны мне. Иначе сказать, моя *свобода* не была бы пустым словом только в том случае, если бы ее *сознание* могло сопровождаться *пониманием причин,* вызывающих свободные поступки моих ближних, т. е. если бы я мог рассматривать эти поступки со стороны их *необходимости.* Совершенно то же могут сказать мои ближние *и о моих* поступках. А что это означает? Это означает, что *возможность свободной (сознательной) исторической деятельности всякого данного лица сводится к нулю в том случае, если в основе свободных человеческих поступков не лежит доступная пониманию деятеля необходимость*» (Н. Бельтов, Монистический взгляд на историю, стр. 106) [1].

идеализм не был необходимо связан с *идеалистическим взглядом на историю*. Гегель замечает в своих «*Чтениях по философии истории*», что хотя, конечно, разум правит миром, но он правит им в том же самом смысле, в каком он управляет движением небесных светил, т. е. *в смысле законосообразности*. Небесные светила движутся по определенным законам, но движение их остается *бессознательным*. Так же совершается, по Гегелю, и историческое движение человечества: оно подчинено известным законам, но люди не знают этих законов, и потому можно сказать, что историческое движение *бессознательно*. Люди ошибаются, думая, что их идеи служат главным фактором исторического движения. Идеи всякой данной эпохи сами определяются характером этой эпохи. Притом же сова Минервы вылетает только ночью. Когда люди начинают вдумываться в свои собственные общественные отношения, тогда можно с уверенностью сказать, что эти отношения уже отжили свое время и готовятся уступить место новому общественному порядку, истинный характер которого выяснится людям только тогда, когда и ему придет пора сойти с исторической сцены [1]*.

Эти рассуждения Гегеля очень далеки от той наивной мысли, составляющей сущность идеалистического объяснения истории, что историческое движение обусловливается в последнем счете развитием идей, или, как выражались иногда французские просветители, что миром правит «*мнение*». В этих рассуждениях верно указывается по крайней мере то, *чем нельзя объяснить историческое движение*. Но в них нет, разумеется, и указания на их истинную причину. Да его и не могло в них быть. Если Гегель был далек от наивного исторического идеализма французских просветителей и социалистов-утопистов, то это нисколько не колебало идеалистической основы его системы, а эта основа не могла не помешать выработке вполне научного объяснения общественно-исторического процесса. По Гегелю, в основе всего мирового развития лежит развитие *абсолютной идеи*. Развитием этой идеи объясняется у него, в конце концов, и вся человеческая история. Но что такое эта абсолютная идея? Это, — как очень хорошо показал еще Фейербах **, — есть лишь *олицетворенный процесс мышления*. Выходит, что мировое развитие вообще и историческое развитие в частности объясняется законами человеческой мысли или, другими словами, что *история* объясняется *логикой*. До какой степени неудовлетворительно такое объяснение, можно видеть из многих сочинений самого же Гегеля. Историческое движение только тогда и становится у него понятным, когда оно объясняется не логикой,

* Ср. Н. Бельтова, l. cit., стр. 101[2].

** См. его «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», § 23. [«Основы философии будущего», § 23.]

а развитием общественных — и преимущественно экономических — отношений. Так, когда он говорит, что Лакедемон пал главным образом вследствие *экономического неравенства*, то это объяснение очень понятно само по себе и вполне соответствует выводам новейшей исторической науки. Но абсолютная идея тут решительно не при чем, и когда Гегель обращается к ней для того, чтобы окончательно выяснить судьбу Греции и Лакедемона, то он ровно ничего не прибавляет к тому, что уже объяснено им указанием на экономику *.

Гегель охотно повторял, что *идеализм обнаруживает себя, как истина материализма*. Но его «*Философия истории*» доказывает как раз обратное. Из нее видно, что в применении к истории *материализм должен быть признан истиной идеализма*. Чтобы окончательно проложить прямой и верный путь для научного объяснения общественно-исторического процесса, исследователи должны были распроститься со всеми разновидностями идеализма и перейти на материалистическую точку зрения. Это и было сделано Марксом и Энгельсом. Выработанное ими материалистическое понимание истории так характеризуется в предлагаемой брошюре:

«Материалистическое понимание истории зиждется на том положении, что производство и обмен продуктов служат основанием всякого общественного строя; что в каждом историческом обществе распределение продуктов, а с ним и образование классов или сословий, зависит от того, как и что производится этим обществом и каким способом обмениваются произведенные продукты. Отсюда следует, что коренной причины социальных перемен и политических переворотов нужно искать не в головах людей, не в более или менее ясном понимании ими вечной истины и справедливости, а в изменении способов производства и обмена; другими словами — не в философии, а в экономии данной эпохи. Пробудившееся сознание неразумности и несправедливости существующих общественных отношений, убеждение в том, что Vernunft Unsinn, Wohlthat Plage geworden (что безумством мудрость стала, злом — благое) [2] служит лишь указанием на то, что в способах производства и обмена постепенно совершились изменения, настолько значительные, что им не соответствует более общественный порядок, выкроенный по мерке старых экономических условий. Из сказанного ясно, что и средства для устранения зла должны заключаться в более или менее развитом виде — в самих изменившихся условиях производства. Ум человеческий не может *изобрести* эти

* Подробнее см. об этом в нашей статье «Zu Hegel's sechzigstem Todestag» [«К 60-й годовщине смерти Гегеля»], напечатанной в «Neue Zeit» за ноябрь 1891 года[1].

средства; он должен *открыть* их в данных материальных явлениях производства» [1].

Если пробудившееся сознание неразумности и несправедливости существующих общественных отношений само является следствием общественно-экономического развития, то ясно, что и в сознательной деятельности людей, которая обусловливается их понятиями о разуме и справедливости, может быть найдена известная *законосообразность*. Так как эта их деятельность определяется в последнем счете развитием экономических отношений, то, выяснив себе направление экономического развития общества, мы тем самым получаем возможность предвидеть, в какую сторону должна направиться сознательная деятельность его членов. Таким образом, здесь, как у Шеллинга, *свобода* вытекает из *необходимости*, а необходимость превращается в свободу. Но между тем как Шеллинг, вследствие идеалистического характера своей философии, не пошел дальше общих, — хотя и чрезвычайно глубоких, — соображений на этот счет, материалистическое понимание истории позволяет нам воспользоваться этими общими соображениями для исследования «живой» жизни, для научного объяснения всей деятельности общественного человека.

Давая возможность взглянуть на *сознательную* деятельность общественного человека с точки зрения ее *необходимости*, материалистическое понимание истории тем самым прокладывает социализму путь для перехода на научную почву. В приведенных нами строках Энгельс говорит, что средства для устранения общественного зла не могут быть изобретены, т. е. *придуманы* каким-нибудь гениальным мыслителем, а должны быть *открыты* в изменившихся экономических отношениях данной эпохи. *В той самой мере, в какой возможно такое открытие, возможен и научный социализм*. Мы имеем теперь, стало быть, очень определенный ответ на выдвинутый г. Бернштейном вопрос о возможности научного социализма. Правда, сам г. Бернштейн как будто даже и не подозревает существования подобного ответа. Но это только доказывает, что этот господин совсем не понял основы учения тех самых людей, последователем которых он называл себя в продолжение почти двадцати лет.

Придумать можно то, чего совсем нет; *открыть* можно только то, что *уже существует в действительности*. Что же значит поэтому *открыть* в экономической действительности средства для устранения современного зла? *Это значит показать, что само развитие этой действительности уже создало и создает экономическую основу будущего общественного порядка*.

Утопический социализм исходил из *отвлеченных принципов;* научный социализм берет за точку отправления объективный ход экономического развития буржуазного общества.

⟨*Утопический* социализм охотно разрабатывал планы будущего общественного устройства. *Научный* социализм, вопреки вышеприведенному утверждению г. Бернштейна, занимается не будущим обществом, а определением той тенденции, которая свойственна уже теперь существующему общественному порядку. Он *не разрисовывает будущего;* он изучает *настоящее.* Яркий пример: с одной стороны, — делаемое Фурье изображение *будущей* жизни человечества в фаланстерах; с другой, — делаемый Марксом анализ нынешнего капиталистического способа производства.⟩

Если средства для устранения нынешнего общественного зла не могут быть *придуманы* на основании общих соображений о человеческой природе, а должны быть открыты в экономических условиях нашего времени, то ясно, что и открытие их не может быть *делом случая*, независимым от указанных условий. Нет, само это открытие оказывается *закономерным процессом, доступным научному изучению.*

Основное положение материалистического объяснения истории гласит, что *мышление* людей определяется их *бытием* или что в процессе исторического движения ход развития *идей* определяется в конечном счете ходом развития *экономических отношений.* Если это так, то ясно, что возникновение новых экономических отношений необходимо должно вести за собою появление новых идей, соответствующих изменившимся условиям жизни, и если тому или другому гениальному человеку пришла в голову та или другая новая социально-политическая идея; если он *увидел*, например, несостоятельность *старого* общественного порядка и необходимость замены его *новым,* то это произошло не *«случайно»*, — как представляли себе это дело социалисты-утописты, — а в силу вполне понятной исторической необходимости. И точно так же *распространение* этой новой социально-политической идеи, ее *усвоение* сторонниками гениального человека вовсе не может считаться случайным: она распространяется потому, что соответствует новым экономическим условиям, и распространяется как раз в том классе или в том слое населения, который больше всех других испытывает невыгоды устарелого общественного порядка. Процесс распространения новой идеи оказывается тоже закономерным процессом. А так как за *распространением* идеи, соответствующей новым экономическим отношениям, должно рано или поздно последовать ее *осуществление*, т. е. устранение старого и торжество нового общественного порядка, то, значит, весь ход общественного развития, вся общественная *эволюция* — с ее различными сторонами и со свойственными ей *революционными* моментами, — представляется теперь *под углом необходимости.* И тут перед нами ярко выступает главная черта, отличающая

научный социализм от *утопического:* последователь научного социализма смотрит на осуществление своего идеала, как на дело исторической *необходимости*, между тем как утопист возлагал свои упования на *случайность*. Сообразно с этим изменяются приемы социалистической пропаганды: утописты действовали *наудачу*, взывая сегодня к просвещенным монархам, завтра к предприимчивым и жадным до прибыли капиталистам, послезавтра к бескорыстным друзьям человечества * и т. д. Сторонники научного социализма имеют стройную и последовательную программу, глубочайшую основу которой составляет материалистическое понимание истории. Они не ожидают сочувствия социализму от всех классов общества, так как они знают, что способность данного класса сочувствовать данной революционной идее определяется его экономическим положением, и так как они видят, что изо всех классов современного общества только пролетариат находится в таком экономическом положении, которое роковым образом толкает его на революционную борьбу с существующим общественным порядком. И здесь, как и везде, они не удовлетворяются взглядом на деятельность общественного человека, как на *причину* общественных явлений; их взор проникает глубже и видит, что эта причина сама есть *следствие* экономического развития. Здесь, как и везде, они рассматривают *сознательную* деятельность людей с точки зрения ее *необходимости*.

«Если бы мы не имели лучшего ручательства за предстоящий переворот в нынешнем способе распределения продуктов труда, — с его вопиющими противоположностями нищеты и роскоши, голода и расточительности, — кроме сознания того, что этот способ распределения несправедлив и что справедливость должна же когда-нибудь восторжествовать, то наше дело было бы плохо, и нам пришлось бы ждать долго. Уже средневековые мистики, мечтавшие о тысячелетнем царстве, сознавали несправедливость классовых противоположностей. Томас Мюнцер

* Le seul baume à notre servitude, c'est, de temps en temps, un prince vertueux et éclairé; alors les malheureux oublient un moment leurs calamités [Единственное утешение в нашем рабстве — это появление время от времени добродетельного и просвещенного государя; тогда несчастные позабывают на момент все свои горести]. Так рассуждал известный Гримм в XVIII веке (цитировано у Дюкро, — Les Encyclopédistes, Paris 1900, p. 160). [Энциклопедисты, Париж 1900, стр. 160.] Всякий видит, что упования Гримма и его единомышленников действительно приурочивались к случайности. Но мы уже знаем, что социалисты-утописты мало чем отличались в этом отношении от просветителей XVIII века. Правда, просветители уповали только на *монархов*, а социалисты-утописты ожидали чудес также от доброй воли простых смертных из числа имущих. Эта разница объясняется изменившимися общественными отношениями, но она не устраняет коренного сходства, обусловленного одинаковым взглядом на историю.

громко высказал это сознание на пороге новейшей истории, триста пятьдесят лет тому назад. Тот же крик раздается и замирает во время буржуазной революции в Англии и во Франции. Чем же объясняется, что этот крик о необходимости устранения классовых различий, до 1830 года не встречавший отклика в работающей и страдающей массе, вызывает теперь тысячекратное эхо; что он передается из одной страны в другую и притом в той самой последовательности и с той самой интенсивностью, с которой развивается в этих странах крупная промышленность; что он в продолжение одного поколения вызвал к жизни такую могучую силу, которая может сопротивляться всем соединившимся против нее общественным силам и может быть уверена в победе? Тем, что современная крупная промышленность, с одной стороны, создала в лице пролетариата такой класс, который впервые в истории может выставить требование уничтожения не той или другой отдельной классовой организации, а классов вообще, и который находится в таком положении, что непременно должен осуществить это требование под страхом падения до уровня китайских кули. С другой же стороны, та же крупная промышленность создала в лице буржуазии такой класс, который имеет монополию всех производительных и жизненных средств, но в каждом периоде спекуляционной горячки и следующего за ней краха показывает, что он уже стал неспособен господствовать над переросшими его власть производительными силами; класс, под руководством которого общество идет навстречу своему разрушению, как локомотив, с которым не может справиться машинист. Другими словами: тем, что как производительные силы, созданные современным капиталистическим способом производства, так и им же обусловленная система распределения благ пришли в жестокое противоречие с ним, и что поэтому в способе производства и распределения должен произойти переворот, если только современному обществу не предстоит окончательно погибнуть. Этот осязательный материальный факт, с непреодолимой необходимостью отражающийся в головах эксплуатируемых пролетариев в более или менее ясном виде, этот факт, а не представление того или другого кабинетного мыслителя о праве и о бесправии ручается за победу современного социализма» *.

Так говорил Энгельс в своем споре с Дюрингом [1]. И в этих его словах резко сказывается уже хорошо знакомая нам отличительная черта научного социализма; взгляд на освободительное движение пролетариата, как на закономерный общественный

* «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft», dritte Auflage, S. 161—162. [«Переворот в науке, совершенный г-ном Евгением Дюрингом», 3-е изд., стр. 161—162.]

процесс, убеждение в том, что только *необходимость* может обеспечить торжество *свободы* *.

Тэн говорит где-то, что совершенная наука с полной точностью воспроизводит *в понятиях* природу и последовательность *явлений*. *Такая* наука может делать безошибочные предсказания относительно каждого отдельного явления. И нет ничего легче, как показать, что общественная наука не обладает и не может обладать *такой* точностью. Но научный социализм никогда и не предъявлял претензий на такую точность. Когда его противники выдвигают против него то соображение, что *социологическое предвидение невозможно*, то они смешивают два очень различных понятия: понятие о направлении и об общих результатах данного общественного процесса с понятием об отдельных явлениях (событиях), из которых составится этот процесс. Социологическое предвидение отличается и всегда будет отличаться очень малой точностью во всем том, что касается предсказания отдельных событий, между тем как оно обладает уже значительной точностью там, где надо определить общий характер и направление общественных процессов. Возьмем пример. Статистика показывает, что цифра смертности колеблется в зависимости от времен года. Зная ее колебания в данной стране или в данном месте, нетрудно предсказать, в какой мере увеличится или уменьшится число смертных случаев при переходе из одного времени года в другое. Тут речь идет об общем характере и о направлении данного общественного процесса, и тут возможно очень точное предсказание. Но если бы мы пожелали узнать, в каких именно отдельных явлениях выразится, скажем, увеличение смертности с наступлением осени; если бы мы поставили себе вопрос о том, *какие именно* лица не переживут осеннего времени и *каковы именно будут конкретные обстоятельства*, сопровождающие смерть этих лиц, то на этот вопрос мы не дождались бы ответа от общественной науки, и если мы все-таки стали бы добиваться его решения, то нам пришлось бы обратиться к какому-нибудь магу или предсказателю. Другой пример. Вообразите, что в парламенте данной страны находятся представители от крупных землевладельцев, доход которых

* Когда наш Белинский — в первый период своего увлечения Гегелем — решительно отказался на некоторое время от свободолюбивых стремлений, он тем самым дал поразительное и неопровержимое доказательство глубины своей теоретической мысли. Его отказ от свободолюбивых стремлений вызван был именно сознанием того, что торжество свободы может быть обеспечено лишь объективной необходимостью. Не видя в русской действительности никаких указаний на объективную необходимость такого торжества, он отбрасывал всякую надежду на него, как *теоретически несостоятельную*. Впоследствии он сам говорил о себе, что он не сумел *«развить идею отрицания»*. Эта идея в ее применении к буржуазному обществу развита была основателями научного социализма.

сильно понижается вследствие конкуренции соседних стран; от промышленных предпринимателей, сбывающих свои товары именно в этих соседних странах, и, наконец, от пролетариев, живущих лишь продажей своей рабочей силы. В составленный таким образом парламент вносится предложение обложить высокой пошлиной хлеб, ввозимый из-за границы. Как вы думаете, может ли социолог *предсказать*, как встретят это предложение парламентские представители различных общественных классов? Мы думаем, что в этом случае социолог, — и не только социолог, человек науки, а всякий тот, кто не лишен политического опыта и здравого смысла, — имеет полную возможность сделать *безошибочное предсказание:* «Представители землевладельцев, — скажет он, — будут всеми силами поддерживать указанное предложение; представители пролетариата будут отвергать его столь же энергично, и в этом отношении от них не отстанут представители предпринимателей, если только представители землевладения не купят их согласия какой-нибудь серьезной экономической уступкой в какой-нибудь другой области». Это предсказание будет сделано на основании анализа экономических интересов различных общественных классов, и оно действительно будет иметь, — по крайней мере там, где оно относится к землевладельцам и к пролетариям, — определенность и точность математического вывода. Далее, зная число голосов, каким располагает в парламенте каждый из представленных в парламенте классов, наш социолог легко и безошибочно предскажет судьбу интересующего нас предложения. Здесь его предсказание опять может иметь очень большую степень точности и достоверности. Но если вы, не довольствуясь знанием общего характера и направления данного общественного процесса — процесса борьбы, вызванной данным предложением, — захотите наперед определить, кто именно возьмет слово по поводу этого законопроекта и какие именно парламентские сцены будут вызваны речами будущих ораторов, то социолог ответит вам уже не *научным предвидением*, а более или менее остроумными догадками, и если вам этого будет мало, то вам опять придется обратиться к магии. Третий пример. Если вы возьмете сочинения великих французских просветителей XVIII века, — скажем, хоть Гольбаха, — то вы найдете в них *всю социальную программу великой французской революции*. Но вы не встретите в них ни одного предсказания относительно тех исторических событий, из которых составился впоследствии процесс осуществления требований, выставленных французскими просветителями во имя всего третьего сословия. Откуда эта разница? Понятно — откуда; иное дело характер и направление данного общественного процесса, а иное дело те отдельные события, из совокупности которых он составлялся. Если

я понял его характер и направление, то я могу предсказать его *исход;* но как бы ни было глубоко мое понимание этого процесса, оно не даст мне возможности предсказывать отдельные события в их индивидуальности. Когда говорят, что социологическое предвидение невозможно или, по крайней мере, чрезвычайно затруднительно, то почти всегда имеют в виду невозможность предвидения отдельных событий, совершенно забывая о том, что такое предвидение вовсе и не есть дело социологии. Социологическое предвидение имеет своим предметом не отдельные события, *а общие результаты того общественного процесса, который* — как, например, процесс развития буржуазного общества — *уже совершается в данное время.* Что эти общие результаты могут быть определены заранее, это хорошо показывает вышеприведенный пример французской революции, вся социальная программа которой была формулирована, как мы сказали, передовыми литературными представителями буржуазии *.

Научный социализм говорит, *во-первых,* что торжество социалистических идеалов предполагает, *как свое необходимое условие,* известный, независящий от воли социалистов ход экономического развития буржуазного общества; *во-вторых,* что это необходимое условие *находится теперь налицо* и обусловливается характером и развитием свойственных этому обществу производственных отношений; *в-третьих,* что само распространение социалистических идеалов в рабочем классе современных капиталистических стран вызывается экономическим строем и развитием этих стран. Такова общая мысль научного социализма. И эта общая мысль нимало не опровергается тем вполне правильным соображением, что социология никогда не будет наукой, совершенной в вышеуказанном *тэновском* смысле этого слова. Ну и пусть ее не будет! Что же из этого? Хотя социология и не совершенная наука, а общая мысль научного социализма все-таки неоспорима, а потому и сомнение в *возможности* такого социализма все-таки неосновательно.

В спорах о возможности научного социализма теоретики буржуазии и «критики» Маркса нередко выдвигают также нижеследующий довод. «Если возможен научный *социализм,* — говорят они, — то, стало быть, возможна и *буржуазная* обще-

* В своей недавно вышедшей книге: «Les classes sociales, analyse de la vie sociale» [«Общественные классы, анализ общественной жизни»], парижский профессор Боэр (Bauer) высказывает аналогичный взгляд на социологическое предвидение. Его книга интересна во многих отношениях. Жаль только, что почтенный профессор очень плохо знаком с историей развиваемого им взгляда. Ему, по-видимому, и в голову не приходит, что в числе своих «предшественников» он должен считать философов Шеллинга и Гегеля и социалистов Маркса и Энгельса.

ственная наука, а это — противоречивая бессмыслица, потому что наука не может быть ни социалистической, ни буржуазной. Наука — одна: *буржуазная* политическая экономия также немыслима, как и социалистическая математика».

Этот довод тоже основывается на смешении понятий. Математика не может быть ни социалистической, ни буржуазной — это верно; но что верно в применении к математике, то ошибочно в применении к общественной науке.

Чему равняется сумма квадратов катетов? Квадрату гипотенузы. Так ли это? Так. Всегда ли это так? Всегда так. Отношение квадрата гипотенузы к сумме квадратов катетов *не может измениться, потому что свойства математических фигур неизменны.* А что мы видим в социологии? Остается ли неизменным предмет *ее* исследования? Нет, не остается. Предметом социологического исследования является *общество*, а общество *развивается* и, следовательно, *изменяется*. Вот этим-то *изменением*, этим *развитием* и создается возможность *буржуазной* общественной науки, равно как и научного *социализма*. Общество проходит в своем развитии *известные фазы, которым соответствуют фазы развития общественной науки*. То, что мы называем, например, *буржуазной* экономией, есть одна фаза развития экономической науки; то, что мы называем *социалистической* экономией, есть другая фаза ее развития, непосредственно следующая за нею. Что же тут удивительного? Где же тут противоречивая бессмыслица?

Было бы ошибочно думать, что буржуазная экономия состоит из одних заблуждений. Вовсе нет! Поскольку буржуазная экономия *соответствует* определенной фазе общественного развития, постольку она заключает в себе неоспоримую *научную истину* *. Но эта истина *относительна* именно потому, что она соответствует *только известному фазису общественного развития*. А теоретики буржуазии, воображающие, что общество навсегда должно остаться в своей буржуазной фазе, приписывают своим относительным истинам *абсолютное значение*. В этом и заключается их коренная ошибка, исправляемая научным социализмом, появление которого вызвано было тем, что буржуазная эпоха общественного развития приближается к своему концу. Научный социализм — это самая сова Минервы, о которой говорит Гегель и которая, по его словам, вылетает только тогда, когда закатывается солнце существующего — в данном случае капиталистического общественного порядка.

* И вот почему классовая буржуазная точка зрения исследователей не только не мешала *в свое время* прогрессу науки, *но была его необходимым условием*. В предисловии к «Манифесту Коммунистической партии» мы показали это на примере французских буржуазных историков времен Реставрации.

Еще раз, где же тут противоречие? Где бессмыслица? Тут не только нет ни противоречия, ни бессмыслицы, но тут впервые получается возможность *взглянуть на самый процесс развития науки, как на закономерный процесс.*

Но как бы там ни было, а главная отличительная черта научного социализма определилась для нас теперь с полною ясностью. Его сторонники не довольствуются *надеждой* на то, что социалистические идеалы благодаря своему возвышенному характеру привлекут к себе всеобщую симпатию и потому восторжествуют. Нет, им нужна *уверенность* в том, что самое это привлечение всеобщей симпатии социалистическими идеалами есть *необходимый общественный процесс*, и эту уверенность они черпают из анализа современных экономических отношений и хода их развития *. Защитники существующего общественного порядка очень хорошо чувствуют, хотя и не всегда ясно сознают, что эта главная отличительная черта составляет и главную силу социалистической теории. Поэтому их «критика» направляется именно в эту сторону. Они начинают обыкновенно с рассуждений о том, что нельзя видеть в экономике главную пружину общественного развития, так как человек состоит не из одного желудка и так как у него есть душа, сердце и другие нетленные сокровища. Но эти сантиментальные рассуждения, свидетельствующие о полной неспособности нынешних теоретиков буржуазии понять, в чем заключается главнейшая основная задача общественной науки, играют у них роль вспомогательного отряда. Главные же силы их аргументации сосредоточиваются на вопросе о направлении современного экономического развития. Здесь они стараются опровергнуть одно за другим все положения научного социализма **. И хотя их старания ни к чему не приводят, но они постоянно возобновляют свои нападения и не могут не возобновлять их, так как здесь речь идет о самом существовании дорогого им общественного порядка. Они сознают, что если экономическое развитие в самом деле идет так, как говорят последователи научного социализма,

* Некоторые писатели, например Штаммлер, замечают, что если торжество социализма есть историческая необходимость, то практическая деятельность социал-демократии *совершенно излишня*. Зачем содействовать возникновению такого явления, которое и так непременно наступит? [1] Но это жалкий и смешной софизм. Рассматривая историческое развитие с точки зрения необходимости, социальная демократия и на свою собственную деятельность смотрит как на *необходимое звено* в цепи тех *необходимых условий*, совокупность которых делает неизбежным торжество социализма. *Необходимое* звено не может быть *излишним:* его устранение разорвало бы всю цепь событий. Логическая слабость этого софизма ясна для того, кто понял сказанное нами выше о свободе и необходимости.

** Об этом см. нашу статью *«Критика наших критиков»*, напечатанную во 2—3-й книжке *«Зари»* [2].

то социальная революция *неизбежна*. А это сознание *равносильно признанию возможности научного социализма*.

Мы указали одну отличительную черту научного социализма. В своем споре с Дюрингом Энгельс указывает другую. Он говорит, что этот социализм получил свое начало лишь со времени открытия природы и происхождения *прибавочной стоимости* и что весь он *«группируется»* вокруг этого открытия. ⟨Читатель понимает, в каком смысле это сказано.⟩ Так как целью социалистического движения является устранение эксплуатации одного общественного класса другим — пролетариата буржуазией, — то *научный* социализм стал возможен только с тех пор, когда науке удалось определить природу классовой эксплуатации вообще, а в частности тот вид, который она принимает в нынешнем обществе. Пока это не было сделано, социализм не мог выйти из области более или менее смутных стремлений, и в его критике существующего порядка вещей недоставало главного: понимания того, где находится экономический центр тяжести этого порядка. Открытие прибавочной стоимости дало ему такое понимание. Как велико значение этого открытия, показывает уже одно то обстоятельство, что защитники существующего порядка вещей всеми силами стараются опровергнуть его истинность. Теория предельной полезности [1] встречает теперь чрезвычайно радушный прием со стороны буржуазных экономистов именно потому, что она покрывает густым туманом вопрос об эксплуатации работника капиталистом и даже делает весьма сомнительным самый факт такой эксплуатации*. ⟨В этом весь «научный» смысл этой беспредельно бесполезной теории.⟩

Но как ни важно было открытие прибавочной стоимости в истории социализма, научный социализм все-таки оставался бы

---

* Когда вышел английский перевод книги Бём-Баверка «Positive Theorie des Kapitals» [«Положительная теория капитала»], крупнейший орган английской буржуазии «The Times» приветствовал его как «лучшее противоядие против теории эксплуатации» (Exploitation theories of the marxist school). Буржуазный общественный порядок клонится к упадку. Параллельно с этим совершается и падение буржуазной науки. Защищая буржуазные общественные отношения, теоретики буржуазии понижаются до уровня софистов низшей пробы. ⟨Заметим при этом вот что. Когда Энгельс говорит, что Маркс *открыл* прибавочную стоимость, то это вовсе не значит, что, по его мнению, *до Маркса* ни один экономист не имел о ней никакого представления. Нет, сам Маркс замечает в своей книге «Zur Kritik der Politischen Oekonomie», что еще физиократы старались определить, какая именно отрасль производства создает прибавочную стоимость. И тот же Маркс собрал много чрезвычайно ценного материала для истории учений о прибавочной стоимости. Часть этого материала только что издана теперь Каутским в виде особой книги. Маркс *открыл* прибавочную стоимость *в том смысле, что длинная история учений об этой стоимости нашла в его экономической теории* свое окончательное завершение, избавленное ото всех неясностей и противоречий.

невозможным, если бы устранение буржуазных производственных отношений, а следовательно, и эксплуатации пролетариата буржуазией не было понято, как историческая необходимость, обусловливаемая всем ходом современного экономического развития.

Еще два слова. В одном из приложений к этой брошюре печатаются в этом издании, как и в предыдущих, три главы из знаменитой книги «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft», посвященные критике дюринговой «теории насилия» [1]. В этих главах содержится, между прочим, очерк истории военного искусства в цивилизованных государствах нового времени, а также анализ причинной связи развития этого искусства с экономическим развитием общества. Людям, склонным к эклектизму, эти главы могут показаться «односторонними». «Нельзя же все объяснять экономией», — скажут такие люди. Поэтому мы считаем полезным обратить их внимание на одну книгу, обязанную своим происхождением *специалистам военного дела* и озаглавленную: «Les maitres de la guerre. Frédéric II — Napoléon — Moltke. Essai critique d'après des travaux inédits de M. général Bonnal par le lieut.-colonel Rousset, professeur à l'école supérieure de la guerre» *. Эта интересная книга посвящена тому же самому предмету, какой рассматривается Энгельсом в указанных главах, и она приходит почти совершенно к тем же выводам. «Социальное состояние каждой данной исторической эпохи, — читаем мы в ней на странице 4-й, — имеет преобладающее влияние не только на военный организм нации, но еще и на характер, на способности и на стремления военных людей. Обыкновенные генералы пользуются обычными методами, употребляют в дело обычные средства и побеждают или терпят поражение, смотря по тому, благоприятны или неблагоприятны для них внешние обстоятельства... Что же касается великих полководцев, то они подчиняют своему гению средства и приемы борьбы или, точнее, они, руководствуясь чем-то вроде инстинктивной догадки, преобразуют и средства, и приемы сообразно параллельным законам социальной эволюции, решительное влияние которой на технику военного искусства оценивается ими одними». Это очень недалеко от материалистического объяснения истории, хотя автор цитируемой книги, наверное, не имеет о нем ни малейшего понятия: ведь если развитие военного искусства определяется социальным развитием, а социальное развитие — экономическим, то выходит, что техника военного дела и даже не одна только эта техника, но также «характер, способности и стремления военных людей» обусловливаются

* [«Мастера войны. Фридрих II — Наполеон — Мольтке. Критический очерк, составленный по неизданным работам генерала Бонналя подполковником Руссэ, профессором высшей военной школы».]

в последнем счете экономическим развитием. И этот вывод, поражающий своей «односторонностью» многих и многих «интеллигентов» всяких национальностей, вряд ли испугал бы нашего военного автора, который, признавая, что развитие военной техники обусловливается социальным развитием, признает в то же время, что это развитие в свою очередь обусловливается «прогрессом наук, искусств и промышленности» (стр. 2). Если он не лишен способности к последовательному мышлению, — а он, по-видимому, вовсе не лишен ее, — то ему очень легко было бы понять ту историческую теорию, по которой *социальное* развитие совершается на основе *экономического*, а экономическое определяется *ходом развития производительных сил*.

Исторический очерк военного искусства, сделанный тем же автором на основании неизданных работ генерала Бонналя, чрезвычайно напоминает тот очерк, который мы находим у Энгельса. Местами сходство так велико, что можно было бы предположить заимствование, если бы самая мысль о нем не исключалась очень простым хронологическим соображением: Анти-Дюринг Энгельса вышел за 23 года до появления книги подполковника Руссэ. Почти столь же несостоятельно было бы и обратное предположение о том, что Руссэ (или генерал Бонналь) заимствовал у Энгельса: можно поручиться, что сочинения великого немецкого социалиста совершенно неизвестны этим ученым французским офицерам. Дело объясняется очень просто тем, что Энгельс был хорошим знатоком военного дела и последовательным мыслителем, умевшим приложить основные положения своей исторической теории к изучению самых различных сторон общественной жизни. Руководимый этими основными положениями, он ясно увидел то, что, по словам подполковника Руссэ, видели лишь гениальные полководцы: решительное влияние социальной эволюции на технику войны. Этот частный случай убедительно показывает, что, будучи правильно понято, материалистическое объяснение истории не только не ведет к *«односторонности»*, но как нельзя более расширяет и обостряет взгляд исследователя.

Хотели мы было поговорить здесь еще *о диалектике в ее отношении к формальной логике*. Но недостаток места вынуждает нас отложить это намерение до другого, более удобного, времени. ⟨А что намерение это полезно исполнить, видно из тех совершенно неясных представлений о диалектике, которыми слишком часто довольствуются даже ортодоксальные марксисты. Надо признать, что в полемике, вызванной «критическими» усилиями г. Бернштейна и компании, большинство ортодоксальных марксистов оказалось наименее сильным именно в защите *диалектики*. Этот недостаток должен быть устранен; мы обязаны решительно отразить все нападения наших врагов на нашу логическую твердыню.⟩

КОНСПЕКТ ЛЕКЦИИ «НАУЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ»

1-й час

Тема. Она может показаться несколько отвлеченной. Она не затр[агивает] ни одного из тех жгучих вопросов, из-за которых теперь портится столько крови, ломается столько копий и льется так много чернил в спорах как между разными рев[олюционными] партиями, так и внутри их, между разными оттенками одного и того же направления: ни прол[етариат] и крестьян[ство], ни отношение «Бунда» к партии, ни организац[ионный] вопрос [1].

Но я думал, что не мешает иногда остан[овиться] на отвл[еченных] вопросах. Внимательное отношение к ним полезно каждому из нас: оно помогает стать *цельным человеком* (Гейне). Гейне (Romantische Schule *) говорит, что цельным человеком *(ein ganzer Mann)* был Lessing **. Он сравнивает его вслед за другим немецким писателем с теми благочестивыми евреями, которые при построении второго иерусалимского храма одной рукой отбивались от неприятеля, а другой продолжали возводить здание этого храма [2]. Так должны по возможности поступать и мы: одной рукой непрестанно и безустанно бороться с нашими многочислен[ными] врагами, — начиная с тех, которые арестуют нас и сажают в тюрьмы, ссылают нас и расстреливают (Якутск) [3], и кончая теми, которые *более или менее умышленно, б[олее] или м[енее] сознательно, более или менее систематически извращают наши мысли,* — а другой рукой мы должны стараться принести хоть несколько камней для постройки нашего *теоретич[еского]* здания. Кто не может его

---

* [Романтическая школа]
** [Лессинг.]

расширить, тот хоть убрать его должен. «Wissen ist Macht, Macht ist Wissen» *. Это соображение и заставило меня не бояться отвлеченности темы. К тому же вопрос не лишен практического значения.

В 1902 г[оду] редакция журнала *«Mouvement socialiste»* ** производила целую enquête *** по вопросу об отношении соц[иалистических] партий разных стран к *клерикализму* [1]. Этот вопрос становится теперь для международного соц[иализма] важным *практич[еским]* вопросом. А этот *практич[еский]* вопрос стоит в очевидной и тесной связи с тем *теоретическим* вопросом, который мы с вами рассмотр[им] сегодня вечером. У нас в России указанный практич[еский] вопрос еще не стоит на очереди: мы еще не можем непосредст[венно] влиять на закон[одательство]; но у нас есть другой практич[еский] вопрос — раскольники и сектанты. Для них религия значит очень много.

Термины: *научный социализм, религия.*

1. *Научным соц[иализмом]* я называю тот соц[иализм], сторонники которого уверены в торжестве своего идеала не потому, что он кажется им великим и прекрасным, а потому, что осуществление этого идеала, — который они, конечно и несомненно, считают и великим и прекрасным и к которому они относятся с величайшим энтузиазмом, признаваемым даже их врагами, — потому, что осуществление этого идеала обусловливается и подготовляется, по их мнению, всем ходом внутреннего развития современного, т. е. *капиталистического*, общества. Примеры: а) ⟨коммунизм⟩, б) *международный мир.* ⟨Штаммлер. Лунное затмение⟩ [2].

При выяснении хода общественного развития стор[онники] научного соц[иализма] становятся на точку зрения *мат[ериалистического] об[ъяснения] истории. Матер[иалистическое] об[ъяснение] истории есть его необходимая основа.* Что нам надо припомнить из положений матер[иалистического] объяснения истории? Не сознание опред[еляет] бытие, а бытие сознание: *образ мыслей — [определяется] образом жизни.* Образ жизни — экономия.

Все идеологии — в последнем счете плод *экономич[еского] развития.* Также и *религия.* Пример из истории искусства: *буржуазная драма* в Англии и Франции [3]. Религия. Мы сейчас увидим, как понимать это в применении к религии. Маркс: *Der Mensch macht die Religion, nicht die Religion den Menschen* **** [4].

---

* [Знание — сила, сила — знание.]

** [«Социалистическое движение»]

*** [анкету]

**** [Человек создает религию, а не религия человека.]

2. *Что такое религия?* Словопроизводство. *Religio-связь.* Некоторые оспаривают это словопроизводство. По-моему, оно очень вероятно. Исторически религия может считаться *возникшей* только тогда, когда установлена связь общественного человека с известными силами: *духами,* существование которых он признает и которые, по его мнению, могут иметь влияние на его судьбу. Религия отличает человека от животного. Да, как способность *ошибаться.*

Анимизм. На 1-й стадии развития человек ⟨представлял себе всю природу населенною духами⟩. Он *олицетворял* отдельные *явления* и *силы* природы. Почему? Потому что он судил об этих явлениях и силах *по аналогии с самим собою:* мир казался ему *одушевленным; явления* представлялись ему плодом деятельности живых существ, похожих на него самого, т. е. одаренных сознанием, волею, потребностями, желаниями и страстями. Эти живые существа — духи. Что такое дух? Откуда берется представление о нем? Сновидения; обмороки; смерть.

Мир, как его понимает первобытный человек, есть царство духов. Спиритуализм — перв[обытная] философия, *миропонимание дикаря.* Расценка духов: равные ему, низшие, высшие. Он боится этих последних. Он пытается расположить их к себе *взятками, подарками-жертвами.*

Лукреций: *Primus in orbe deos fecit timor* * [1]. Это неоспоримо, хотя еще *не всякий страшный дух есть бог: чорт страшен* русскому крестьянину (да и Лютеру был страшен), *но чорт не бог. Что же такое бог: бог это тот дух, с которым у дикаря установились отношения нравственной зависимости* (religio), я сказал бы, благожелат[ельные] отнош[ения]. Дикарь чтит бога, бог покровительствует дикарю (Ветхий Завет — договор Авраама с Иеговою). Когда установился такой договор, тогда есть бог. Но — спрашиваете вы — причем тут *экономия?* А вот послушайте. Дело в том, что каждой ступени *экономич[еского]* развития соответствует различное представление о роли бога. Пример: Юпитер. Первобытное ком[мунистическое] общество — круговая порука; индивидуалист[ическое] общество — наказание за гробом. Представление о бессмертии, как его понимает совр[еменный] верующий христианин, есть продукт длинного историч[еского] развития. Другой пример: Юпитер (Зевс), *дневной свет, ясное небо;* с развитием скотоводства [и] земледелия его бог — податель плодородия и изобилия (*Liber***) ⟨в честь его праздники, связанные со сбором винограда⟩, покровитель земледелия; с развитием сношений — блюсти-

---

* [Первого бога создал страх.]
** [щедрый]

тель договора — *Deus Fidius* *. Он же становится охранителем границ и собственности (*Juppiter Terminus* **) и т. д.[1].

По мере развития общ[ественных] отношений обо[го]творяются эти отношения и отвлеченные понятия, возникающие на их почве: Fides, Concordia, Virtus *** и т. д.

Теперь мы знаем, что в религии два элемента: 1) миропонимание, 2) обществ[енная] мораль. Миропонимание есть миропонимание невежд. Оно основано на незнании. Но границы *незнаемого* суживаются по мере расширения *опыта, по мере увеличения власти человека над природой:* когда человек *умеет влиять без молитвы*, а путем *технич*[*еского*] *воздействия*, он *перестает молиться*. Замечание Огюста Конта о боге тяжести [2]. *На бога надейся; а сам не плошай;* тут два элемента: бог и сам. *Австралийский епископ*, отказывающийся служить молебен о дожде: тут нет надежды на бога, тут остается лишь — сам не плошай. Но вера есть и у епископа? Еще бы: 1) многого он не знает еще и в природе; 2) сами общественные отношения представляются ему загадочными, неизвестными.

Когда исчезнет потребность в религии? *Когда человек почувствует себя господином природы и своих собственных общественных отношений.*

Заключение из *Рамаяны* [3]. Святой и мудрый анахорет — из тех, что во множестве населяют пустыни Индии, — однажды молился богу Индре [4], но капризный бог его не слушал: молитва, исходившая из чистого сердца праведника и поднимавшаяся к небу, падала назад, не производя желанного действия. Тогда святой рассердился и возмутился против Индры. Он употребил в дело всю ту святость, которую он «накопил своими многочисленными жертвами и своим долгим самоистязанием», и почувствовал себя сильнее самого Индры. Он в свою очередь стал командовать небесами. По его повелению возникли новые звезды. Он сам стал *творцом*. Он захотел даже создать новых, *лучших*, богов. Индра испугался, он исполнил волю святого, и мир был восстановлен. История человечества отчасти похожа на это со стороны религии. Но только отчасти. Во-первых, *не святость* накопляло человечество, а, теперь, *знание, власть над природой* и — со временем — над своими общественными отношениями. И настанет время, когда этих знаний будет достаточно, чтобы не нуждаться в Индре. Человечество будет обходиться без бога. Но как бы ни испугался бог, мира оно с ним не заключит, *бедный Индра бесповоротно будет осужден* на смерть. Лучших богов нет, все плохи, есть только менее худшие ⟨Шопенгауэр⟩, Энгельс [5].

* [Бог доверия.]
** [Юпитер границ]
*** [Верность, Согласие, Доблесть.]

«Мы хотим устранить с нашего пути все то, что является под именем сверхчеловеческого и сверхъестественного. Поэтому мы раз навсегда объявляем войну религии и религиозным представлениям».

А НРАВСТВЕННОСТЬ?

«Чтобы способствовать развитию человеческого рода в истории, чтобы содействовать его беспрерывному прогрессу, его победе над неразумием отдельных лиц... его тяжелой, но победоносной борьбе с природой до окончательного торжества свободного человеческого самосознания и понимания единства человека с природой, чтобы [способствовать] созданию нового гражданского мира, основанного на чисто человеческих нравственных житейских отношениях, — чтобы понять все это во всем его величии, нам не нужно сначала создавать абстракцию бога и приписывать ей все прекрасное, великое, возвышенное и истинное; нам не нужно этого обходного пути; нам не нужно накладывать штемпель божественного на все истинно-человеческое, чтобы убедиться в его величии и его возвышенности. Напротив, чем более божественна, т. е. бесчеловечна, данная вещь, тем менее мы ее уважаем... Чем более божественности, тем более зверства...»

2-й час

Первобыт[ная] религиозная мысль заключает в себе два элемента. 1) элемент философский, *элемент миропонимания*, 2) *общественно-нравственный* элемент. Не подлежит сомнению, что *опыт* вытесняет первый элемент религии. Как объяснение *явлений* — апелляция к *богу* несостоятельна. Но некот[орые] люди, вер[ующие] или желающие жить в мире с религией, отводят для нее другую область. Спенсер [1], Кант [2], наши неокантианцы.

1. *Непознаваемое*. Мы не знаем того, что недоступно нашим чувствам. *Непознанное* всегда будет. Но почему мы будем его *боготворить?* Оно будет предметом гипотез, но не религиозного *поклонения*. Спенсер называет *религиозной мысль*, которая занимается тем, что недоступно *чувствам*. Но это отчасти *наука* или, если хотите, философия. Луна и т. д. [3].

Человек, — г[ово]р[ит] Спенс[ер], — всегда будет чувствовать себя в присутствии *бесконечной и вечной энергии*, источника всего сущего. Конечно, но почему он должен *олицетворять* эту бесконечную энергию, этот источник всего сущего? На каком основании он будет выделять ее из природы и ставить

выше природы? А только при этом условии и может она стать предметом религиозного поклонения.

Кант. Religion — die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber (K. d. Urth. § 89) * [1]. Но мораль не тождественна с *религией.* Историческая справка: мораль *соединилась* с ней; она и отделится от нее. Наконец, мораль есть вопрос *сословный, классовый, человеческий,* но не *мировой.* Это вопрос *человечества,* а не вопрос *вселенной.* Булгаков [2] и Смердяков [3]. Булгакову: ты почувствовал потребность в боге, потому что мертвецы твои чрезмерно сильны, как говорит старуха Виттихен у Гауптмана [4]. Это *нравственная неразвитость. «Марксизм не докажет, что я должен служить рабочему классу»* [5]. Нет. И не нужно. *Чувство не доказывается.* Sonate, que me veux — tu? *Ni dieu, ni maitre.* [6]

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Тут до сих пор остается верным анализ, сделанный Фейербахом. Она *опустошает* человека и природу, приписывая все их лучшие свойства богу.

ЭНГЕЛЬС

«Религия есть по своему существу отнятие от человека и от природы всякого содержания (опустошение их) и перенесение этого содержания на фантом бога, который потом, по своей милости, кое-что — и всегда очень мало — уделяет им от своего великого избытка и своего беспредельного величия» [7].

Раз мы поняли *тайну этого опустошения,* мы уже не можем сознательно предаваться ему.

КВЕЛЧ

«Церковь есть одна из опор капитализма, и действительная функция церкви заключается в том, чтобы усыплять рабочих и делать из них послушных наемных рабов, терпеливых и довольных своим положением в этом мире в ожидании награды в будущем. До тех пор, пока церковь будет держать умы рабочих в своих когтях, у нас будет мало надежды на их материальное освобождение от ига капитала» [8].

Выход: Rückkehr, nicht zu Gott, sondern zu sich selbst ** [9].

* [Религия — познание всех наших обязанностей как велений бога. Мораль в ее отношении к богу как законодателю.]

** [Возврат не к богу, но к самому себе.]

Маркс — уничтожение религии, как мнимого счастья народа, есть требование его действительного счастья. См. цитаты [1].

МАРКС [I]

«Критика религии есть... в зародыше критика той юдоли плача, освящением которой служит религия.

Критика не затем сорвала воображаемые цветы с цепи, чтобы человек продолжал носить цепь, лишенную фантастических украшений, а затем, чтобы он сбросил с себя цепь и сорвал живой цветок».

МАРКС [II]

«Критика религии разочаровывает человека для того, чтобы он думал, действовал, устраивал свою жизнь, как избавленный от чар, отрезвленный человек, чтобы он двигался вокруг самого себя, т. е. вокруг своего истинного солнца».

«Религия — частное дело» [2]. Мира с религией быть не может, как не может быть мира с заблуждением. Шопенгауэр. Наше отношение к раскольникам: религия — частное дело. Но мы оставляем за собой право бороться с *религиозной* мыслью и заменять ее *научной*.

Социал-демократия должна, по известному выражению, у *тиранов* вырвать их *скипетры*, у *неба* — его *огонь*.

[ЗАМЕТКИ ВО ВРЕМЯ ПРЕНИЙ ПО ДОКЛАДУ]

ХАРАЗОВ

Постановка вопроса.

1) Недоумение Г. Харазова. *Мое определение.* Если с ним согласиться, то надо сознаться, что вопрос о религии кончен. Существование божества доказать нельзя. Он считает мои мысли общими всем людям. Очень рад!

Религиозный вопрос не сводится к существованию божества. Понятие бога имело свою эволюцию. Много людей употребляют слово бог, не разделяя суеверных представлений о боге как личности.

Замечание. Возникновение религии. Я будто бы исходил из этимологического определения слова религия. Это еще *Цицерон* [3]. Неправда. Я сказал и *доказал,* что оно *правильно.* Я указывал на развитие религиозных представлений. Потом я указал на Спенсера, Канта, для которых религия есть нравст-

венный миропорядок. Божество не бог. А что же? Жаль, *что вы не сказали*. Исторические замечания. *Круговая порука* перед богом. Моя мысль оригинальна, но не доказана. История Алкивиада. Я будто бы сказал, что Алкивиад и т. д. Откуда я взял и т. д.

История Египта. Там есть личная ответственность[1]. Да, но что же из этого? Вероятно, это объясняется теократической организацией.

Авраам и Сарра — глава племени.

Кант. Его удивляет сопоставление Канта с Бердяевым. Не Бердяев, а Булгаков[2]. Кант — идея бога есть регулятивная идея. У Канта бог есть не личность, а идея. Я будто бы извратил рассуждение Канта. Нет, я указывал на 2 критики[3], приводил почти его собственные слова. Я будто бы говорил, что вестфальские рудокопы — кантианцы. Никогда ничего подобного. Откуда это следует?

ВОЛЬСКИЙ[4]

Соц[иал]-дем[ократия] не будет в сост[оянии] бороться со скрытыми религ[иозными] стремлениями. Но для науч[ного] соц[иализма] недоступно рассмотр[ение] рел[игии] в скрытом состоянии. Люди религиозные проникают в ряды соц[иал]-демократии. Я слишком мало говорил, что религ[ия] основывается на консерв[ативных] стремл[ениях] господ[ствующих] классов. Хорошо, я повторю. Соц[иал]-дем[ократия] не может предохранить прол[етариат] от интриг господ[ствующих] классов. Ибо науч[ный] соц[иализм] сам не покончил с религ[иозными] представлениями[5]. Доказат[ельство]. *Первое Мая*. Собрание рабоч[их] 1-го мая есть религ[иозное] явление. Почему же? Мы вспоминаем то время, когда не будет богатых и бедных. Нет, это не так. Да и религии тут нет.

Нападать на имущество буржуазии сегодня нельзя. Это могут сделать только наши потомки. А вы? Отчего же вы не нападаете? Дело соц[иализма] есть проповедь о будущем строе, а не нападение на современный строй. Если проследить и т. д., то сначала время соц[иалистической] рев[олюции] кажется очень близким, а потом приходится его откладывать все далее и далее. «Реальное приобретение» науч[ного] соц[иализма] — убеждение масс в торжестве социализма. Рабочий класс уже *ценит* буржуазный прогресс[6]. Изменение дела нападения на имущество буржуазии и религию особенно ярко выступает в России. Там раб[очий] класс совершает бурж[уазную] революцию. Значит, он укрепляет здание неволи, а не разрушает его. То же мы видим и в Польше. Спрашивается, где же в науч[ном]

соц[иализме] хоть след религ[иозной] основы? Религ[иозная] основа заключ[ается] в самом научном социализме.

В чем состоит основа религ[иозных] настроений? В том, чтобы в совр[еменном] строе неволи человеч[ества] тем не менее все челов[ечество] объединить в стремлении к одному делу. Это и в буржуазии. Для нападения на самодержавие непременно нужно объединить буржуазию с пролетариатом. Нет, мы не объединяем. Г-н Вольский, повидимому, называет религией все то, что ему не нравится. Но это слишком широко.

1-я работа создания религ[иозной] фикции — указание на экономию. Мы представляем общество как единое целое. Нет, *мы говорим о борьбе классов.*

Сотрудничество и рабство. Как мы к этому относимся. Провидение, создающее рабство как ступень к социализму.

На месте научного соц[иализма]? Соц[иал]-дем[ократия] ничего не делала, как только переделывала рев[олюционное] движ[ение] раб[очего] класса в сотруднич[ество] с другими классами. Антаг[онизм] раб[очих] масс с науч[ным] соц[иализмом] *проявится.* Я смею объявить это *религ[иозным] пророчеством.* Религ[иозным] предс[казанием], которое неизвестно на чем основано.

Недостат[очно] нападать только на класс капит[алистов], а на все общество. Разрыв с интеллигенцией. Экспроприация всего буржуазного общества. Семейное право, по которому одни рождаются имущими, а другие — неимущими[1].

АКИМОВ

Моя позиция. Ак[имов] расходится со мною в постановке вопроса. Соц[иал]-дем[ократия] для меня является чем-то единым. Я гов[орил] не о соц[иал]-дем[ократии], а о *марксизме,* о *научном социализме.* По слов[ам] Акимова, М[арксом] и Эн-г[ельсом] не исчерпывается весь научн[ый] соц[иализм]. Допустим. Но покажите же, что именно. Взгляды Вандервельда как представителя научного социализма. Марксист ли Вандервельд? Это он заявлял сам, и не раз.

Типичная черта моих взглядов. Я не дал решения тех проблем, которые перед нами стоят. Это именно и говорит Булгаков. Я тоже не даю. Но почему вы не назвали тех проблем, которые перед нами будто бы стоят?

Виндельбанд, а не только первобытный человек стоит на религ[иозной] почве.

Каков мотив, заставляющий нас поступать так, а не иначе? Это...[2]

[ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА КО 2-му ИЗДАНИЮ БРОШЮРЫ Ф. ЭНГЕЛЬСА «ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ»]

Много воды протекло под мостами с тех пор, как предлагаемая брошюра вышла по-русски в первом издании. В предисловии к этому изданию я говорил, что торжествующая реакция облекается у нас, между прочим, в философский костюм и что для борьбы с этой реакцией русским социалистам неизбежно придется заниматься философией. Это мое предвидение вполне подтвердилось последующими событиями. Русским социалистам — я разумел и разумею собственно социал-демократов — в самом деле пришлось взяться за философию. Но так как они взялись за нее очень поздно и, по народному выражению, *не дружно,* то и результаты получились не особенно отрадные. Подчас приходилось почти сожалеть о том, что нашим товарищам попадались в руки философские книги. Сожалеть потому, что они не умели критически отнестись к изучаемым ими авторам и кончали тем, что сами подчинялись их влиянию. А так как современная философия не только у нас, но и на Западе стоит под знаком реакции, то в революционные головы попадало реакционное содержание, и начиналась величайшая путаница, которая иногда получала громкое имя *критики Маркса,* а иногда носила более скромное название *соединения марксизма* с философскими взглядами того или другого идеолога буржуазии (неокантианцев, Маха, Авенариуса и др.). Что *марксизм* можно соединить с чем угодно, даже со *спиритизмом,* это не подлежит ни малейшему сомнению: весь вопрос в том, *как* можно это сделать. А на этот вопрос всякий мало-мальски толковый человек не может ответить иначе, как указанием на *эклектизм.* С помощью эклектизма можно «соединить» все, что угодно, со всем, что в голову взбредет.

Но эклектизм никогда не приводил ни к чему хорошему ни в теории, ни на практике. Фихте говорит: «Философствовать — значит не действовать; действовать — значит не философствовать», и это совершенно справедливо. Однако не менее справедливо и то, что только последовательно мыслящий человек способен быть последовательным в своей деятельности. А для нас, претендующих на честь быть представителями самого революционного класса, который выступал когда-либо на историческую сцену, последовательность обязательна под страхом измены своему собственному делу.

Чем обусловливается это стремление соединить Маркса то с тем, то с другим из идеологов буржуазии?

Во-первых, *модой*.

Некрасов говорит об одном из своих героев:

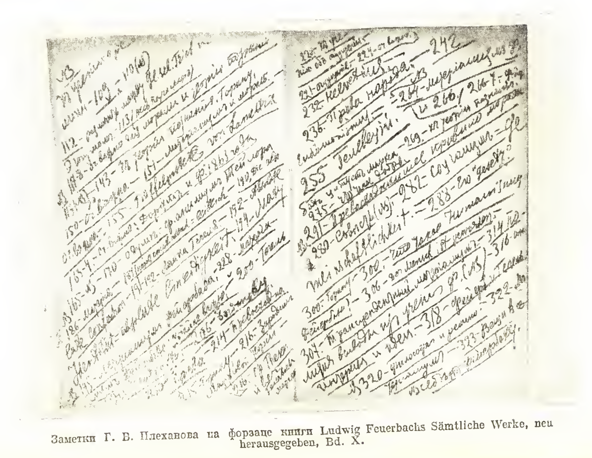
Что ему книжка последняя скажет,
То на душе его сверху и ляжет[1]

Такие герои существуют всегда, пробираются во все лагери. Встречаются они, к сожалению, и в нашем.

У нас на них был урожай во второй половине девяностых годов, когда для многих и многих наших «интеллигентов» сам марксизм явился «последней книжкой», ложившейся «сверху на душу». Такие «интеллигенты» были как бы нарочно изготовлены историей для того, чтобы взяться за «соединение» марксизма с другими «последними книжками» Их не жалко: это пустой народ.

Но досадно, что и более серьезные товарищи нередко чувствуют охоту к «соединению». Тут дело объясняется уже не увлечением модой. И тут явление, очень вредное и печальное само по себе, обнаруживает присутствие похвальных побуждений.

Вообразите, что у данного товарища есть потребность выработать себе стройное миросозерцание; этот товарищ усвоил себе — более или менее хорошо — философско-*историческую* сторону учения Маркса, но собственно *философская* сторона этого учения осталась для него непонятной и недоступной. Поэтому он решает, что у Маркса эта сторона осталась «*неразработанной*», и принимается сам «*разрабатывать*» ее. А когда он принимается за это — очень не легкое — дело, ему подвертывается какой-нибудь представитель буржуазного «критицизма», вносящий хоть некоторый, хоть кажущийся порядок туда, где до сих пор существовало, повидимому, только царство хаоса, и очень легко покоряет своему влиянию любознательного, но недостаточно подготовленного и недостаточно самостоятельного искателя философской истины. Вот вам и готов «соединитель»! Намерения у него были хорошие, а результат получился скверный.



Заметки Г. В. Плеханова на форзаце книги Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke, neu herausgegeben, Bd. X.

Нет, что бы там ни говорили наши противники, а это неоспоримо: стремление к «соединению» теории Маркса с другими теориями, которые, по немецкому выражению, бьют ее по лицу, обнаруживает стремление к выработке стройного миросозерцания, но оно обнаруживает также *слабость мысли, неспособность строго и последовательно держаться одного основного принципа*. Иначе сказать: тут обнаруживается неспособность понять Маркса.

Как помочь этому горю? Я не вижу другого средства, кроме распространения правильного взгляда на философию Маркса — Энгельса. А в этом смысле предлагаемая брошюра может, как я думаю, сделать очень много.

Мне самому не раз приходилось слышать вопрос: почему нельзя соединить исторический материализм с трансцендентальным идеализмом Канта, с эмпириокритицизмом Авенариуса, с философией Маха и проч. Я всегда отвечал на это почти в тех же выражениях, в которых отвечаю теперь. Что касается Канта, то мое примечание (см. стр. 95) показывает полную невозможность «соединить» философское учение Канта с теорией развития [1]. Так же мало соединимы с ней и взгляды Маха и Авенариуса, представляющие собою новейшую разновидность философии Юма. Если последовательно держаться этих взглядов, то придешь *к солипсизму*, т. е. к отрицанию существования всех людей, кроме самого себя. Не думайте, читатель, что это шутка. Хотя Мах энергично протестует против отождествления его философии с субъективным идеализмом Беркли*, но этим доказывается лишь его непоследовательность. Если тела или вещи представляют собою только мысленные символы наших ощущений (точнее, групп, комплексов ощущений) и если они не существуют вне нашего сознания — а именно такова мысль Маха, — то от субъективного идеализма и от солипсизма можно отделываться лишь посредством вопиющей непоследовательности. И недаром один из учеников Маха, Г. Корнелиус, в своей книге «Einleitung in die Philosophie». München 1903 **, подошел вплотную к солипсизму. Он (стр. 322) [3] признает, что наука не может разрешить для человека в положительном или отрицательном смысле вопрос о том, существует ли какая-нибудь психическая жизнь, кроме его собственной. Это неоспоримо с точки зрения махизма; но если существование чуждой мне психической жизни остается для меня сомнительным, если, как мы видели, тела вообще суть только символы ощущений, то остается помириться с солипсизмом, чего не решается, однако, сделать Корнелиус.

* «Die Analyse der Empfindungen», vierte Auflage, S.S. 282—283. [«Анализ ощущений», изд. 4, стр. 282—283] [2]

** [«Введение в философию». Мюнхен 1903]

Надо заметить, что Мах считает Г. Корнелиуса не своим учеником, а учеником Авенариуса. Это неудивительно потому, что между взглядами Маха, с одной стороны, и Авенариуса — с другой, очень много общего, как это признает, впрочем, сам Мах *. Для философии Авенариуса, как и для философии Маха, вопрос о том, что Фихте называет *множественностью индивидуумов*, есть главное затруднение, с которым она не может справиться иначе, как или признав истину материализма, или упершись в тупой переулок солипсизма. Это должно быть очевидно для всякого мыслящего человека, который даст себе труд прочитать, например, вышедшее в русском переводе сочинение Авенариуса: «Человеческое понятие о мире» [2]**.

Само собою понятно, что солипсизм может быть «соединен» с каким-нибудь (не только с материалистическим) взглядом на историю разве только последователем Поприщина [4].

Современное учение о развитии, частью которого является наше объяснение истории, находит себе прочное обоснование *только* в материализме, и неудивительно, поэтому, что основатели научного социализма, как выразился Энгельс, *не шутили с материализмом*, последовательно прилагая его в тех отраслях знания, которые до них были самой надежной твердыней идеализма [5].

И заметьте, что с материализмом тесно связан не только *научный* социализм. *Утопический* социализм, любивший кокетничать с идеализмом и даже с религией, тоже должен быть признан его законным сыном, как это очень хорошо видно из первого приложения к этой брошюре («Карл Маркс о французском материализме XVIII столетия») [6].

«Картезианский материализм, — говорит в нем Маркс, — превратился в *естествознание*, собственно так называемое. Другое направление французского материализма впадает прямо в *социализм* и *коммунизм*. Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между учениями французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д. — с ком-

* См. у него в вышеназванной книге главу: Mein Verhältnis zu R. Avenarius und anderen Forschern. S. 38. [Мое отношение к Р. Авенариусу и другим ученым и философам, стр. 38.] [1]

** Один немецкий писатель замечает, что для эмпириокритицизма *опыт* есть только предмет исследования, а вовсе не средство познания. Если это так, то противопоставление эмпириокритицизма материализму лишается смысла и рассуждения на тему о том, что эмпириокритицизм призван сменить собою материализм, оказываются совершенно пустыми и праздными [3].

мунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои ощущения, знания и т. д. из внешнего мира и из опыта, приобретаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий его мир, чтобы человек получал из этого мира достойные его впечатления, чтобы он привыкал к истинно человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком. Если правильно понятый личный интерес есть основа всякой нравственности, то надо, стало быть, позаботиться о том, чтобы интересы отдельного человека совпадали с интересами человечества. Если человек не свободен в материалистическом смысле этого слова, т. е. если его свобода заключается не в отрицательной способности избегать тех или других поступков, а в положительной возможности проявления своих личных свойств, то надо, стало быть, не карать отдельных лиц за их преступления, а уничтожить противообщественные источники преступлений и дать в обществе свободное место для деятельности каждого отдельного человека. Если человеческий характер создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать эти обстоятельства достойными человека. Если природа предназначила человека к общественной жизни, то, стало быть, только в обществе обнаруживает он свою истинную природу. Силу его природы надо изучать не на отдельных личностях, а на целом обществе. Эти и подобные этим положения почти дословно встречаются даже у самых старых французских материалистов»[1].

Далее Маркс очень ясно обнаруживает кровное родство с материализмом различных утопических школ Франции и Англии.

На все это не обращают никакого внимания люди, стремящиеся «соединить» марксизм с теми или другими разновидностями более или менее последовательного идеализма. И это жаль, тем более жаль, что в самом же деле «не надо большого ума», чтобы понять всестороннейшую несостоятельность всех этих соединительных попыток.

Но как надо понимать *материализм*? Об этом очень много спорят до настоящего времени. Энгельс говорит: «Возвышеннейший вопрос всей философии, — вопрос об отношении мышления к бытию, коренится, стало быть, совершенно так же, как и все религии, в ограниченных и невежественных представлениях дикаря. Но он мог быть резко поставлен и приобрести все свое значение лишь после того, как европейское человечество пробудилось от долгой зимней спячки христианских средних веков. Уже в средневековой схоластике игравший большую роль вопрос о том, как относится мышление к бытию, что чему предшествует: дух природе или природа духу, — этот вопрос, на зло церкви, принял более резкий вид вопроса о том, создан ли мир богом или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе признавали сотворение мира, — а у философов, напр., у Гегеля, сотворение мира принимает еще более нелепый и запутанный вид, чем у правоверных христиан, — составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого и не заключают в себе выражения: идеализм и материализм, взятые в их первоначальном смысле. И только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница выходит в тех случаях, когда им приписывается какое-либо другое значение»[1].

Итак, важнейшая отличительная черта материализма состоит в том, что он устраняет *дуализм духа и материи, бога и природы* и считает природу основой тех явлений, для объяснения которых еще первобытные охотничьи племена апеллировали к деятельности предметных *душ, духов*. Противникам материализма, имеющим о нем по большей части самое нелепое представление, кажется, что Энгельс неправильно определил сущность материализма, что на самом деле материализм *сводит психические явления к материальным*. Вот почему они были крайне удивлены, когда я в споре с г. Бернштейном отнес *Спинозу* к числу материалистов[2]. Но для доказательства правильности данного Энгельсом определения материализма достаточно привести несколько выписок из сочинений материалистов XVIII века.

«Не будем выходить за пределы природы (demeurons dans la nature), когда мы захотим дать себе отчет в явлениях природы, — говорит автор известного сочинения «Le bon sens puisé dans la nature» * (Гольбах), — откажемся от искания таких причин, которые слишком тонки для того, чтобы действовать на наши внешние чувства **, и будем держаться того убеждения, что, выходя за пределы природы, мы никогда не решим задач, которые ставятся перед нами природой»***.

Совершенно в том же смысле высказывается Гольбах в другом, более известном своем сочинении: «Système de la nature» ****, которого я не цитирую именно потому, что оно более известно. Ограничусь простым указанием того, что место, относящееся к интересующему нас вопросу, находится в шестой главе второго тома этого сочинения (стр. 146 лондонского издания 1781 г.)[4].

* [«Здравый смысл, извлеченный из природы»]

** Надо заметить, что Гольбах называет материей все то, что действует на наши внешние чувства.

*** Я цитирую по парижскому изданию «первого года республики»[3].

**** [«Система природы»]

Гельвеций стоит на той же точке зрения. «Человек, — говорит он, — есть создание природы; он находится в природе; он подчинен ее законам; он не может от нее освободиться; он не может, хотя бы в мыслях своих, выйти за ее пределы... Для существа, созданного природой, не существует ничего по ту сторону великого целого, часть которого он собою представляет... Существа, стоящие будто бы выше природы и отличные от нее, являются простыми химерами» и т. д.*

Были, правда, материалисты, признававшие существование бога и смотревшие на природу, как на его творение. Таким был, например, Джозеф Пристли**. Но это верование было у знаменитого естествоиспытателя простой теологической привеской к его материалистическому учению, основным положением которого служит та мысль, что человек есть создание природы и что «телесные и духовные свойства человека коренятся в одной и той же субстанции, растут, зреют и убывают вместе с ней»***. Этой субстанцией является *материя*, как Пристли повторяет не раз в этом и в других своих сочинениях****.

Фейербах справедливо говорит, что та субстанция, которую Спиноза теологически называет богом, при ближайшем рассмотрении (bei Lichte besehen) оказывается природой*****. Это так же верно, как и другое замечание Фейербаха: «тайна, истинный смысл философии Спинозы есть природа»******. И именно потому Спиноза, несмотря на теологическую оболочку его основной философской идеи, должен быть отнесен к материалистам. Это прекрасно понял еще Дидро, который, как это видно из его статьи «Spinosiste» в 15 томе Энциклопедии, считал себя и своих единомышленников новейшими спинозистами (spinosistes modernes)[3]. Если «критики Маркса» испустили единодушный крик удивления, когда я в споре с Бернштейном выразил ту мысль, что материализм Маркса и Энгельса был родом спинозизма (eine Art Spinosismus)[4], то это объясняется

---

* «Le vrai sens du système de la Nature», Chap. I, «De la Nature». [«Истинный смысл системы природы», гл. I, «О природе».][1]

** См. его «Disquisitions Relating Matter and Spirit» [«Исследования о материи и духе»] в первом томе бирмингамского издания его сочинений [1782 года]. Там бог объявляется нашим творцом (our Maker, стр. 139), всем во всем (стр. 143) и т. д.

*** Ibid., p. 69. [Там же, стр. 69].

**** «Matter being capable of the property of sensation or thought» («The History of the Philosophical Doctrine Concerning the Origin of the Soul» [«Материя обладает способностью чувствовать и мыслить» («История философского учения о происхождении души») в первом томе того же изд. его сочинений, стр. 400).

***** Werke, IV. Band, S. 380. [Сочинения, т. IV, стр. 380.][2]

****** Там же, 391.

единственно их изумительным невежеством*. Чтобы сделать себе эту мысль более доступною, надо вспомнить, во-первых, что Маркс и Энгельс прошли через философию Фейербаха, а во-вторых, постараться выяснить себе, чем же, собственно, отличается философия этого последнего от философии Спинозы. Кто умеет понимать прочитанное, тот скоро увидит, что по своему основному взгляду на отношение бытия к мышлению Фейербах есть Спиноза, переставший величать природу богом и прошедший школу Гегеля.

Пойдем дальше. Если, как мы видели выше, Пристли учил, что материя имеет свойство *ощущать* и *думать*, то уже из этого видно, что *материализм вовсе не пытается свести все психические явления к движению материи*, как это говорят за него его противники **. Для материалиста ощущение и мысль, сознание, есть внутреннее состояние движущейся материи. Но никто из материалистов, оставивших заметный след в истории философской мысли, не «*сводил*» сознания к *движению* и не *объяснял* одного другим. Если материалисты утверждали, что для объяснения психических явлений нет надобности придумывать особую субстанцию — душу; если они утверждали, что материя способна «ощущать и мыслить», то эта способность материи казалась им таким же основным, а потому и необъяснимым ее свойством, как и движение. Так, например, Ламеттри, учение которого изображается обыкновенно как самая грубая разновидность материализма, категорически говорил, что считает движение таким же «чудом природы», как и сознание ***. При этом различные материалисты различно смотрели на эту способность материи обладать сознанием. Одни — например, Пристли и, повидимому, Гольбах, не высказывавшийся, однако, вполне решительно, — полагали, что сознание возникает в движущейся материи лишь в тех случаях, когда она организована известным образом. Другие — Спиноза, Ламеттри, Дидро — думали, что материя всегда обладает сознанием, хотя только при известной ее организации сознание достигает сколько-нибудь значительной степени интенсивности. Теперь этого последнего взгляда держится, как известно, знаменитый Геккель. Что касается общего вопроса о том, способна ли материя

* Меня спрашивали, возражая мне, что значит: «*род* спинозизма». На это легко ответить: у Маркса и Энгельса, как уже и у Дидро, спинозизм был освобожден от его теологической внешности. Только и всего.

** См., например, *Лассвиц*, Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit, Berlin 1883. S. 9. [Учение Канта об идеальности пространства и времени, Берлин 1883, стр. 9.]

*** Oeuvres philosophiques de Monsieur de La-Mettrie, Amsterdam MDCCLXIV, tome premier, pp. 69 и 73. [Философские сочинения г. Ламеттри, Амстердам 1764, т. 1, стр. 69 и 73.] [1]

«мыслить», то едва ли хоть один добросовестный естествоиспытатель затруднится ответить на него отрицательно. «Конечно, в наше время, — говорит «агностик» Гексли в своей книге об Юме, — все те, которые находятся на высоте этого вопроса, не усомнятся в том, что основы психологии заключаются в физиологии нервной системы» *. Это именно то, что говорят материалисты, и Энгельс совершенно прав, говоря в предлагаемой брошюре, что агностицизм есть лишь застенчивый материализм. Современная психофизиология насквозь пропитана духом материализма. Правда, некоторые психофизиологи отговариваются от материалистических выводов посредством учения о *параллелизме* психических и физических явлений. Но в данном случае констатирование параллелизма несомненно является лишь средством открытия причинной связи между явлениями, как это разъяснил еще Александр Бэн **.

Теперь обратим внимание на другую сторону дела. Философия Маркса и Энгельса — не только *материалистическая* философия. Она есть *диалектический материализм*. А против этого учения возражают, говоря, во-первых, что диалектика сама по себе не выдерживает критики, а во-вторых, что именно материализм-то и несовместим с диалектикой. Остановимся на этих возражениях.

Читатель помнит, вероятно, как г. Бернштейн объяснял вредным влиянием диалектики то, что он называл ошибками Маркса и Энгельса. Обычная логика держится формулы: «Да — да и нет — нет», а диалектика превращает эту формулу в ее прямую противоположность: «да — нет и нет — да». Недолюбливая этой последней «формулы», г. Бернштейн утверждал, что она способна ввести человека в самые опасные логические искушения и заблуждения. И с ним, вероятно, соглашалось огромное большинство так называемых образованных читателей, потому что формула: «да — нет и нет — да», повидимому, резко противоречит основным и незыблемым законам мышления. Вот эту-то сторону дела нам и надо рассмотреть здесь.

«Основных законов мышления» считается три: 1) закон тождества; 2) закон противоречия; 3) закон исключенного третьего.

Закон тождества (principium identitatis) гласит: «А есть А (omne subjectum est predicatum sui), или, иначе, А = А.

Закон противоречия — А не есть non-А — представляет собою лишь отрицательную форму первого закона.

По закону исключенного третьего (principium exclusi tertii), два противоположных суждения, исключающих одно другое,

* См. стр. 181 французского перевода этой книги.

** «Душа и тело», перевод с 6-го англ. издания, Киев 1884 г., стр. 24—25.

не могут быть оба ошибочны. В самом деле, А есть или В, или non-В; справедливость одного из этих суждений непременно означает ошибочность другого и наоборот. Середины тут нет и быть не может.

Ибервег замечает, что закон противоречия и закон исключенного третьего могут быть объединены в следующем логическом правиле: *на каждый вполне определенный — и понимаемый именно в этом вполне определенном смысле — вопрос о принадлежности данному предмету данного свойства надо отвечать или — да, или — нет и нельзя ответить: и да и нет* *.

Трудно возразить что-нибудь против верности этого правила. А если оно верно, то формула «*да — нет* и *нет — да*» кажется совершенно несостоятельной, и нам остается лишь смеяться над нею, по примеру г. Бернштейна, да разводить руками по поводу вопроса о том, каким образом такие несомненно глубокие мыслители, как Гераклит, Гегель и Маркс, могли находить ее более удовлетворительной, чем формулу: «*да — да* и *нет — нет*», прочно основывающуюся на вышеуказанных основных законах мышления.

Этот роковой для диалектики вывод кажется неотразимым. Но прежде, чем принять его, взглянем на дело с другой стороны.

Основу всех явлений природы составляет движение материи **. Но что такое движение? Это есть очевидное противоречие. Если вас спросят: находится ли движущееся тело в данное время в данном месте, то вы при самом искреннем желании не в состоянии будете ответить согласно правилу Ибервега, т. е. по формуле: «*да — да* и *нет — нет*». Движущееся тело *находится* в данном месте и в *то же время не находится в нем****.

* «System der Logik», Bonn 1874, S. 219. [«Система логики», Бонн 1874, стр. 219.]

** Я говорю об *объективной* стороне явлений. «Une volition est, pour le cerveau, un mouvement d'un certain systéme de fibres. Dans l'âme c'est ce qu'elle éprouve en conséquence du mouvement de fibres...» (*Robinet*, De la Nature, t. I., Ch. XXIII, partie IV) [«Желание в мозгу — это движение известной системы волокон. Желание в душе — это то, что последняя испытывает в результате движения волокон...» (*Робинэ*, О природе, т. I, гл. XXIII, ч. IV)][1]. Ср. *Фейербаха:* «Was für mich oder subjectiv ein rein geistiger Akt, ist an sich oder objectiv ein materieller, sinnlicher». Werke, II, 350. [«Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт». Сочинения, II, 350.][2]

*** Это вынуждены признать даже самые решительные противники диалектического метода. «Die Bewegung — говорит А. Тренделенбург, — die vermöge ihres Begriffs an demselben Punkte zugleich ist und nicht ist» etc. («Logische Untersuchungen», Leipzig 1870, 1, 189.) [«Движение, которое, в силу своего понятия, в одном и том же пункте есть и не есть» и т. д. («Логические исследования», Лейпциг 1870, 1, 189)][3]. Почти излишне делать здесь уже сделанное Ибервегом замечание о том, что Тренделенбургу следовало сказать: «*движущееся тело*», а не «*движение*».

О нем нельзя судить иначе, как по формуле: «*да — нет* и *нет — да*». Оно является, стало быть, непререкаемым свидетельством в пользу «*логики противоречия*», и кто не хочет помириться с этой логикой, тот должен объявить, вместе со старым Зеноном, что движение есть не более, как обман чувств. Этого, повидимому, не понимает наш соотечественник г. Н. Г.[1], тоже весьма решительный, но, к сожалению, не весьма серьезный враг диалектики. Он говорит: если движущееся тело *всеми* своими частями «находится в одном месте, то его одновременное пребывание в другом месте представляет собою несомненное возникновение из ничего, ибо откуда же ему попасть в другое место? Из первого? Но ведь тело еще не оставило своего прежнего места». А если, — продолжает он, — допустить, что тело *не всеми* своими частями находится в данный момент в данном месте, то ведь и в покое различные части тела занимают различные места в пространстве *.

Очень хорошо, хотя и очень старо. Однако что же доказывают доводы г. Н. Г.? *Они доказывают, что движение невозможно*. Прекрасно, мы и тут спорить не станем, но мы попросим г. Н. Г. вспомнить то замечание Аристотеля, каждый день неизменно оправдываемое естествознанием, что, отрицая движение, мы сразу делаем невозможным всякое изучение природы **. Этого ли хотел г. Н. Г.? Этого ли хотела редакция «толстого журнала», напечатавшая его глубокомысленное произведение? А если ни он, ни она не решались отрицать движение, то им надо же было понять, что разогретая «апория» Зенона не оставляла им другого вывода, кроме как признать движение противоречием в действии, т. е. признания именно того, что хотел опровергнуть г. Н. Г. Ну, «критики»!

Всех же тех, которые не отрицают движения, мы спросим: что думать нам о том «*основном законе*» *мышления*, который противоречит *основному факту бытия?* Не следует ли нам относиться к нему... с некоторой осмотрительностью?

Выходит как будто, что мы неожиданно очутились перед альтернативой: *или* признавать «основные законы» формальной логики и отрицать движение, *или*, наоборот, признавать движение и отрицать эти законы. Такая альтернатива по меньшей мере неприятна. Посмотрим же, нельзя ли как-нибудь обойти ее?

Движение материи лежит в основе всех явлений природы. Движение есть противоречие. О нем необходимо судить

---

* «Материализм и диалектическая логика», «Русское Богатство», июль 1898 г., стр. 94 и 96[2].

** «Метафизика», I, VII, 59.

диалектически, т. е., как сказал бы г. Бернштейн, по формуле: *«да — нет* и *нет — да»*. Поэтому мы должны признать, что, пока речь идет у нас об этой основе всех явлений, мы находимся в области *«логики противоречия»*. Но молекулы движущейся материи, соединяясь одни с другими, образуют известные *сочетания* — вещи, предметы. Такие сочетания отличаются большею или меньшею прочностью, существуют более или менее продолжительное время, а затем исчезают, заменяясь другими: вечно одно движение материи, да сама она — неразрушимая субстанция. Но раз возникло в результате вечного движения известное временное сочетание материи и пока не исчезло оно в результате того же движения, — вопрос об его существовании необходимо решается в положительном смысле. Поэтому, если нам укажут на планету Венеру и спросят, существует ли эта планета, то мы, не колеблясь, ответим: *да*. А если нас спросят, существуют ли ведьмы, то мы столь же решительно ответим: *нет*. Что же это значит? Это значит, что когда речь идет об отдельных предметах, то в суждениях о них мы обязаны следовать вышеприведенному правилу Ибервега и вообще руководствоваться «основными законами» мышления. В *этой* области царствует любезная г. Бернштейну «формула»: *да — да* и *нет — нет* *.

Впрочем, и здесь власть этой почтенной формулы не безгранична. На вопрос о существовании *уже возникшего* предмета надо отвечать определительно. Но если предмет *только еще возникает*, то иногда с полным основанием можно поколебаться в ответе. Когда у человека половина головы обнажена от волос, то мы говорим: у него большая лысина. Но подите определите, когда собственно выпадение волос приводит к образованию лысины.

На каждый определенный вопрос о принадлежности данному предмету данного свойства надо отвечать: *или — да, или — нет*. Это не подлежит сомнению. Но как прикажете отвечать в том случае, когда предмет *изменяется*, когда он *уже утрачивает* данное свойство или *пока еще только приобретает его?* Само собою разумеется, что определенный ответ обязателен

* Той же формуле должны подчиняться и указываемые *Ибервегом* (Logik, 196) *исторические суждения* вроде того, родился ли Платон в 429, или 428, или 427 и т. д. году до Р. Х. Тут мне вспоминается забавный ответ одного молодого русского революционера, приехавшего в Женеву, если не ошибаюсь, в 1882 году и вынужденного дать полиции некоторые сведения о своей личности. «Где вы родились?» — спросил его устраивавший это дело, теперь уже покойный, Н. И. Жуковский. — «В разных губерниях», — уклончиво ответил чересчур осторожный «конспиратор». Н. И. Жуковский вспылил, воскликнув: «Этому, батюшка, никто не поверит!» И, конечно, в этом случае с ним согласился бы самый рьяный сторонник диалектического метода.

и в этом случае; но в том-то и дело, что определенным будет здесь только ответ, построенный по формуле «*да — нет* и *нет — да*», а по рекомендуемой Ибервегом формуле «*или — да, или — нет*» на него и отвечать невозможно.

Конечно, можно возразить, что *утрачиваемое* свойство *еще* не перестало существовать, а *приобретаемое уже* существует и что поэтому определенный ответ по формуле «*или — да, или — нет*» возможен и обязателен даже и тогда, когда предмет, о котором идет речь, находится *в состоянии изменения*. Однако это не верно. Юноша, на подбородке которого начинает пробиваться «пушок», несомненно уже приобретает бороду, но это *еще* не дает нам права называть его бородатым. Пушок на подбородке не борода, хотя он и *превращается в бороду*. Чтобы стать *качественным*, изменение должно достигнуть известного *количественного предела*. Кто забывает об этом, тот именно лишается возможности высказывать *определенные* суждения о свойствах предметов.

«Все течет, все изменяется», — говорит древний эфесский мыслитель[1]. Сочетания, называемые нами предметами, находятся в состоянии постоянного — более или менее быстрого — *изменения*. Поскольку данные сочетания остаются *данными сочетаниями*, мы обязаны судить о них по формуле «*да — да* и *нет — нет*». А поскольку они *изменяются и перестают существовать*, как таковые, мы обязаны апеллировать к *логике противоречия;* мы должны говорить, рискуя навлечь на себя неудовольствие гг. Бернштейнов, Н. Г. и прочей метафизической братии: «*и да, и нет; и существуют, и не существуют*».

Как покой есть частный случай движения, так и мышление по правилам формальной логики (согласно «основным законам» мысли) есть частный случай диалектического мышления.

О Кратиле, одном из учителей[2] Платона, рассказывали, что он не соглашался даже с Гераклитом, говорившим: «Мы не можем спуститься два раза по одной и той же реке». Кратил утверждал, что мы не можем сделать это даже и один раз: пока мы спускаемся, река изменяется, становится *другой*. В таких суждениях элемент *наличного бытия* как бы отменяется элементом *становления* *. Это — злоупотребление диалектикой, а не правильное применение диалектического метода. Гегель замечает: «Das Etwas ist die erste Negation der Negation» (нечто есть первое отрицание отрицания)**.

Те из наших критиков, которые не окончательно лишены знакомства с философской литературой, любят ссылаться на

* Я держусь здесь терминологии, принятой г. Н. Лосским в его переводе книги Куно Фишера о Гегеле: Dasein — *наличное бытие;* Werden — *становление*.

** Werke, III, S. 114. [Сочинения, III, стр. 114.][3]

Тренделенбурга, который будто бы наголову разбил все доводы в пользу диалектики. Но эти господа, как видно, плохо читали — если читали — Тренделенбурга. Они позабыли — если она была известна им, в чем я отнюдь не уверен, — следующую безделицу. Тренделенбург признает, что principium contradictionis *приложим не к движению, а только к тем предметам, которые им создаются* *. И это верно. Но движение не только *создает* предметы. Оно, как мы сказали, *постоянно изменяет их*. И именно поэтому *логика движения* («логика противоречия») никогда не утрачивает своих прав над созданными движением предметами. И именно потому мы, отдавая должную дань «основным законам» формальной логики, должны помнить, что они имеют значение лишь в известных пределах, лишь в той мере, в какой они не мешают нам отдавать должное также и диалектике. Вот как оно выходит на самом деле по Тренделенбургу, хотя сам он и не сделал надлежащих логических выводов из высказанного им — *чрезвычайно важного для научной теории познания* — принципа.

Прибавим здесь мимоходом, что в «Logische Untersuchungen» Тренделенбурга рассыпано много очень дельных замечаний, говорящих не против нас, а в нашу пользу. Это может показаться странным; но это весьма просто объясняется тем весьма простым обстоятельством, что Тренделенбург воевал, собственно, с *идеалистической* диалектикой. Вот, например, он видит недостаток диалектики в том, что она «утверждает самопроизвольное движение чистой мысли, являющееся в то же время самозарождением бытия» (behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist)**.

Это в самом деле очень большая ошибка. Но кто же не понимает, что этот недостаток свойственен именно только идеалистической диалектике? Кто не знает, что когда Маркс захотел поставить диалектику «на ноги», он начал с исправления этой ее коренной ошибки, вызванной ее старой идеалистической основой? Другой пример. Тренделенбург говорит, что на самом деле у Гегеля движение есть фундамент той логики, которая для своего обоснования не нуждается будто бы ни в каких предположениях***. Это опять совершенно верно; но ведь это опять довод в пользу *материалистической* диалектики. Третий и самый интересный пример. По словам Тренделенбурга, напрасно думают, будто у Гегеля природа есть только прикладная логика. Как раз наоборот. Гегелева логика вовсе не есть порождение чистой мысли; она создана предварительным

* «Logische Untersuchungen», dritte Auflage, Leipzig 1870, B. II, S. 175 [«Логические исследования», 3-е изд., Лейпциг 1870, т. II, стр. 175.][1]

** Ibid., I, 36 [2].

*** Ibid., I, 42 [3].

абстрагированием от природы (eine antizipierte Abstraktion der Natur). В диалектике Гегеля почти все взято из опыта, а если бы опыт отнял у нее то, что она у него заимствовала, то ей пришлось бы надеть нищенскую суму *. Это так, именно так! Но ведь это то самое, что говорили ученики Гегеля, восставшие против идеализма своего учителя и перешедшие в *материалистический* лагерь.

Можно было бы привести еще много подобных примеров, но это отвлекло бы меня от моего предмета. Я хотел только показать нашим критикам, что на Тренделенбурга им в борьбе с нами, пожалуй, лучше было бы совсем не ссылаться.

Пойдем дальше. Я сказал, что движение есть противоречие в действии и что поэтому к нему неприменимы «основные законы» формальной логики. Чтобы это положение не подало повода к недоразумениям, необходимо оговориться. Когда мы стоим перед вопросом о переходе одного вида движения в другой, — скажем, механического движения в теплоту, — нам тоже приходится рассуждать согласно основному правилу Ибервега. Этот вид движения есть *или* теплота, *или* механическое движение, *или* и т. д. Это ясно. Но если это так, то основные законы формальной логики в известных пределах *применимы также и к движению*. А отсюда еще раз следует, что диалектика не отменяет формальной логики, а только лишает ее законы приписываемого им метафизиками *абсолютного значения*.

Если читатель внимательно отнесся к тому, что сказано выше, то он без труда поймет, как мало «ценности» имеет та часто повторяемая теперь мысль, что *диалектика несогласима с материализмом***. Напротив. *В основе нашей диалектики лежит материалистическое понимание* природы. Она на нем держится; она упала бы, если бы суждено было пасть материализму. И наоборот. Без диалектики неполна, одностороння, скажем больше: *невозможна материалистическая теория познания*.

У Гегеля *диалектика* совпадает *с метафизикой*. У нас *диалектика* опирается на *учение о природе*.

У Гегеля демиургом действительности — чтобы употребить здесь это выражение Маркса — была *абсолютная идея*. Для нас абсолютная идея есть лишь *абстракция движения*, которым вызываются все *сочетания и состояния материи*.

У Гегеля мышление движется вперед вследствие обнаружения и разрешения *противоречий*, заключающихся в *понятиях*.

* Ibid., I, 78 и 79 [1].

** «Нам кажется, что материализм и диалектическая логика, — говорит глубокомысленный г. Н. Г., — суть элементы, которые в философском отношении могут считаться несовместимыми» («Р. Б.», июнь, стр. 59)[2].

Согласно нашему — *материалистическому* — учению, противоречия, заключающиеся в понятиях, представляют собою лишь отражения, *перевод на язык мысли*, тех противоречий, которые заключаются в *явлениях*, благодаря противоречивой природе их общей основы, т. е. *движения*.

У Гегеля ход вещей определяется ходом идей. У нас ход *идей* объясняется ходом *вещей*, *ход мысли — ходом жизни*.

Материализм ставит диалектику «на ноги» и тем самым снимает с нее то мистическое покрывало, которым она была окутана у Гегеля. Но тем же самым обнаруживает *революционный характер* диалектики.

«В своей мистифицированной форме, — говорит Маркс, — диалектика сделалась немецкой модой, потому что она, казалось, оправдывала существующий порядок вещей. В ее рациональном виде она ненавистна буржуазии и ее теоретическим вожакам, потому что в положительное понимание существующего она включает также понимание его отрицания и его неизбежного падения; потому что она рассматривает всякую сложившуюся (точнее — ставшую: gewordene. — *Г. П.*) форму в процессе движения, т. е. стало быть, также и с ее преходящей стороны; потому что она ни перед чем не склоняется, будучи критической и революционной по своему существу»*.

Что материалистическая диалектика ненавистна буржуазии, пропитанной духом реакции, это в порядке вещей; но что от нее отворачиваются иногда даже люди, искренно сочувствующие революционному социализму, это очень смешно и крайне грустно: это — геркулесовы столбы нелепости.

После всего сказанного мною я, кажется, могу ограничиться презрительным пожатием плечами по поводу изумительной выдумки г. Н. Г., приписавшего нам принцип *«двойственной организации* ума», принцип, составляющий будто бы «предпосылку», которая одна только и может сделать нашу «диалектическую логику хоть несколько правдоподобной»**. Нечего сказать, попал пальцем в небо, наш неправдоподобный критик!

Теперь надо обратить внимание еще вот на что. Мы уже знаем, что прав был — и в какой мере был прав — Ибервег, требовавший от логически мыслящих людей определенных ответов на определенные вопросы о принадлежности данному предмету данного свойства. Но вообразите, что мы имеем дело

* См. предисловие ко второму немецкому изданию I тома «Капитала»[1].

** Ibid., июнь, стр. 64. Парменид в своей полемике с учениками Гераклита называл их *двухголовыми философами*, которым вещи представляются одновременно в двояком виде: как существующие и как *не*существующие[2]. Г-н Н. Г. выдает теперь за философское положение то, что у Парменида было едкой полемической выходкой. Какой, «с божьей помощью», прогресс в понимании «первых вопросов» философии!

не с *простым*, а со *сложным* предметом, объединяющим в себе *прямо противоположные явления* и потому сочетающим в себе прямо противоположные свойства. Приложимо ли требование Ибервега к суждениям о таком предмете? Нет, сам Ибервег — столь же решительный противник Гегелевой диалектики, как и Тренделенбург, — находит, что тут надо рассуждать уже согласно другому правилу, и именно согласно правилу *сочетания противоположностей* (principium coincidentiae oppositorum). Но огромнейшее большинство тех явлений, с которыми имеют дело естествознание и общественная наука, принадлежат к числу «предметов» именно этого рода: в самом простом комочке протоплазмы, в жизни самого неразвитого общества объединяются прямо противоположные явления. Стало быть, в естествознании и в общественной науке необходимо отвести широкое место диалектическому методу. И с тех пор, как ему было отведено такое место в названных науках, они сделали поистине колоссальные успехи.

Хотите ли, читатель, знать, как завоевывала диалектика свои права в биологии? Припомните споры о том, что такое *вид*, вызванные появлением теории трансформизма. Дарвин и его сторонники держались того мнения, что различные виды одного и того же рода животных или растений являются не чем иным, как разнообразно развившимися потомками одной и той же первоначальной формы. Кроме того, согласно учению о развитии, все роды одного и того же порядка тоже происходят от одной общей формы, и то же самое нужно сказать обо всех порядках одного и того же класса. По противоположному взгляду противников Дарвина, все животные и растительные виды совершенно независимы один от другого, а от одной общей формы происходят только индивидуумы, принадлежащие к одному и тому же виду. То же понятие о виде выражал уже Линней, говоря: «видов существует столько, сколько их первоначально создало Высшее Существо». Это — чисто метафизический взгляд, потому что метафизик рассматривает вещи и понятия, как «отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого» (Энгельс). А диалектик рассматривает вещи и понятия, по словам того же Энгельса, «в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и уничтожении»[1]. И этот взгляд проник в биологию со времени Дарвина и навсегда останется в ней, какие бы поправки ни вносило в теорию трансформизма дальнейшее развитие науки.

Чтобы понять важное значение диалектики в *социологии*, достаточно вспомнить, каким образом *социализм из утопии* превратился в *науку*.

Социалисты-утописты стояли на отвлеченной точке зрения человеческой природы и судили об общественных явлениях по формуле: «да — да и нет — нет». Собственность *или* соответствует человеческой природе, *или не* соответствует ей; моногамическая семья *или* соответствует, *или не* соответствует этой природе и так далее, и так далее. Так как природа человека предполагалась *неизменной*, то социалисты имели право ожидать, что между многими *возможными* системами общественного устройства есть такая, которая соответствует названной природе *более, чем все другие*. Отсюда — стремление найти эту *наилучшую*, т. е. наиболее соответствующую человеческой природе, *систему*. Каждый основатель школы *думал, что он нашел такую систему;* каждый основатель школы предлагал *свою утопию*. Маркс внес в социализм диалектический метод и тем сделал его *наукой*, нанеся смертельный удар *утопизму*. У Маркса уже нет апелляции к человеческой природе; он не знает таких общественных учреждений, которые *или* соответствуют, *или не* соответствуют ей. Уже в «Нищете Философии» мы встречаем следующий знаменательный и характерный упрек Прудону: «Г. Прудон не знает, что вся история есть не более, как постоянное изменение человеческой природы»*. В «Капитале» Маркс говорит, что человек, действуя на внешний мир и видоизменяя его, изменяет тем самым и свою собственную природу**. Это — диалектическая точка зрения, проливающая совсем новый свет на вопросы общественной жизни. Возьмем хоть вопрос о частной собственности. Утописты очень много писали и спорили между собою и с экономистами по вопросу о том, должна ли она существовать, т. е. соответствует ли она человеческой природе. Маркс поставил этот вопрос на конкретную почву. По его учению, *формы собственности и имущественные отношения определяются развитием производительных сил*. Одной ступени развития этих сил соответствует одна форма; другой — другая, — а *абсолютного решения* тут нет и не может быть, потому что все течет, все изменяется; «мудрость становится безумством, блаженство — мукой».

Гегель говорил: «Противоречие ведет вперед». И этому его диалектическому взгляду наука находит блестящее подтверждение в *борьбе классов*, забывая о которой нельзя ничего понять в развитии социальной и духовной жизни общества, разделившегося на *классы*.

Но почему «логика противоречия», представляющая собою, как мы видели, отражение в человеческом уме вечного процесса

* «Misère de la philosophie», nouvelle édition, Paris 1896, p. 204. [«Нищета философии», новое изд., Париж 1896, стр. 204.][1]

** «Das Kapital», III. Auflage, S. S. 155—156. [«Капитал», изд. 3, стр. 155—156.][2]

движения, называется *диалектикой?* Чтобы не входить в пространные рассуждения на этот счет, я даю слово Куно Фишеру.

«Человеческую жизнь можно сравнить с диалогом в том отношении, что с возрастом и жизненным опытом наши взгляды на людей и вещи постепенно преобразовываются, как мнения разговаривающих лиц в течение плодотворной и богатой идеями беседы. В этом непроизвольном и необходимом преобразовании наших взглядов на жизнь и мир и состоит опыт... Поэтому Гегель, сравнивая ход развития сознания с ходом философской беседы, называет его словом *диалектика* или диалектическое движение. Это выражение применяли уже Платон, Аристотель и Кант в важном и различном у каждого из них смысле; но ни в одной системе оно не получило такого обширного значения, как у Гегеля»*.

Многие не понимают также, почему взгляды, подобные, например, взгляду Линнея на животные и растительные виды, называются *метафизическими*. Кажется, как будто слова: *метафизика*, *метафизический* — означают нечто совсем другое. Постараемся разъяснить и это.

Что такое *метафизика?* Каков ее предмет?

Ее предметом служит так называемое *безусловное* (абсолютное). А какова главная, отличительная черта *безусловного? Неизменность*. Оно и неудивительно: *безусловное* не зависит от обстоятельств (*условий*) времени и места, видоизменяющих доступные нам конечные предметы; поэтому оно и не изменяется. А какова главная отличительная черта тех понятий, с которыми оперировали и оперируют люди, называемые на языке диалектики метафизиками? Отличительная черта этих понятий тоже заключается в *неизменности*, как это мы видели на примере Линнеева учения о виде. Эти понятия по-своему тоже *безусловны*. Значит, их природа тождественна с природой понятия о *безусловном*, составляющем предмет метафизики. *Поэтому* Гегель и назвал *метафизическими* все те понятия, которые вырабатываются (по его терминологии) *рассудком*, т. е. которые принимаются за неизменные и отделенные одно от другого непереходимою пропастью. Покойный Ник. Михайловский думал, что Энгельс был *первым писателем*, употреблявшим термины «*метафизический*», «*диалектический*» в известном нам теперь смысле. Но это неверно. Начало такой терминологии положено еще Гегелем**.

Мне скажут, пожалуй, что у Гегеля была своя метафизика. Я не отрицаю: была. Но *его метафизика* сливается с *диалекти-*

---

* «Гегель, его жизнь и сочинения», полутом первый, перевод Н. О. Лосского, СПБ., стр. 308.

** Ср. 81-й § первого тома его Большой Энциклопедии[1].

кой, а в диалектике нет ничего неизменного; в ней все движется, все изменяется.

Когда я садился писать это предисловие, я намеревался остановиться на той рецензии, которую г. Бердяев посвятил в «Вопросах Жизни» «Анти-Дюрингу» Энгельса, недавно вышедшему в русском переводе[1]. Теперь я вижу, что мне невозможно исполнить это намерение по недостатку места. Я не очень сожалею об этом. Рецензия г. Бердяева убедит только тех читателей, которые уже были убеждены и которых поэтому не нужно было и убеждать. А сами по себе мнения г. Бердяева внимания *не* заслуживают. Спиноза говорит о Бэконе, что тот *не доказывает* своих мнений, а *только описывает их*. То же можно было бы сказать и о г. Бердяеве, если бы его способ изложения своих мыслей не характеризовался еще лучше словом *декретирует*. Но когда описывает или хотя бы декретирует свои взгляды такой мыслитель, как Бэкон, то в его декретах и описаниях встречается чрезвычайно много ценного. А когда декретировать принимается такая путаная голова, как голова г. Бердяева, то из этого решительно ничего поучительного не выходит.

Впрочем, нет. Из декретов г. Бердяева видно, в чем заключается, с точки зрения его практического разума, главный недостаток миросозерцания Энгельса. Он состоит в том, что оно мешает превращению *социальной* демократии в *буржуазную*. А это очень интересно. И мы так и запишем.

Chexbres s./Vevey, 4 июля 1905 года

ПАТРИОТИЗМ И СОЦИАЛИЗМ

Выпуская первый номер своего «*Дневника*», я предупредил читателей, что я буду рассматривать в нем, между прочим, и те вопросы и явления, которые имеют интерес не только для нас, российских социал-демократов, но и для социал-демократов всего мира. К числу вопросов этого рода, несомненно, относится вопрос об отношении патриотизма к социализму, выдвинутый известным, рѐзким и отчасти парадоксальным заявлением французского социалиста Эрвэ[1]. Редакция журнала «La vie socialiste»[2] предприняла по его поводу целую «анкету», т. е. обратилась к социалистам разных стран с просьбой написать, что они думают об этом предмете[3]. В числе других получил такое приглашение и я. Мой ответ заключается в нижеследующем письме в редакцию вышеназванного журнала.

Дорогие товарищи!

Только теперь у меня нашелся некоторый досуг, позволяющий мне ответить на ваши вопросы. Это довольно поздно. Но лучше поздно, чем никогда. Ваши вопросы гласят так:

«1) Что думаете вы о том месте «Манифеста Коммунистической партии», в котором сказано, что рабочие не имеют отечества?[4]

2) К каким действиям, к какой форме пропаганды обязывает социалистов интернационализм ввиду милитаризма, «колониализма» и их причин и последствий?

3) Какую роль должны играть социалисты в международных сношениях (таможенные тарифы, международное рабочее законодательство и т. д.)?

4) Какова обязанность социалистов в случае войны?»

Я начинаю, как и следует, с начала.

Некоторые думают, что указанные вами строки Коммунистического Манифеста выражают собою скорее негодование

Маркса и Энгельса на тяжелое положение пролетариата в капиталистическом обществе, чем истинный взгляд их на отношение социализма к патриотизму. Так, например, Жорес в своем споре с Эрвэ назвал эти строки пессимистической бутадой, которая отчасти — заметьте, товарищи, *только* отчасти — объясняется обстоятельствами того времени, когда был написан Коммунистический Манифест и когда экономический кризис достиг своей высшей точки, а рабочие лишены были элементарных прав человека. Почти того же мнения держится и Э. Бернштейн. По его словам, интересующая нас «теза» может быть «оправдана» тем, что когда Маркс и Энгельс писали свой знаменитый Манифест, «рабочие везде лишены были права голоса, т. е. всякого участия в администрации»![1]

Я не могу согласиться ни с Жоресом, ни с Бернштейном.

Если бы они были правы, то выходило бы, что теперь, когда пролетариат передовых капиталистических стран уже имеет бо́льшую часть тех политических прав, которых недоставало ему накануне революционного движения 1848 г.; теперь, когда даже русский пролетариат не далек от приобретения прав гражданина, пределы социалистического интернационализма должны быть сужены в пользу патриотизма. Но это значило бы, что *интернационализм должен отступать по мере успехов интернационального рабочего движения*. Мне кажется, что дело происходит как раз наоборот, что интернационализм все глубже проникает в сердца пролетариев и что теперь его влияние на них сильнее, чем это было в эпоху появления «Манифеста Коммунистической партии». Мне кажется, что «теза» Маркса и Энгельса нуждается не в *оправдании*, а только в *правильном истолковании*.

Слова «рабочие не имеют отечества» написаны были в ответ идеологам буржуазии, обвинявшим коммунистов в том, что те хотят «уничтожить отечество»[2]. Ясно, стало быть, что у авторов Манифеста речь шла об *«отечестве»*, понимаемом в совершенно определенном смысле, т. е. в том смысле, который придавали этому понятию буржуазные идеологи. Манифест объявил, что *такого* отечества рабочие не имеют. Это было справедливо в то время; это остается справедливым теперь, когда пролетариат передовых стран пользуется известными, более или менее широкими, более или менее прочными политическими правами; это останется справедливым и на будущее время, как бы ни были велики те политические завоевания, которые еще предстоит сделать рабочему классу.

В самом деле, вы не забыли, надеюсь, товарищи, как изображал Жорес в зале Элизэ-Монмартр патриотизм того счастливого будущего, когда коммунизм сделается господствующим способом производства. Тогда «отечества» будут существовать

лишь как представители оригинальных духовных черт, свойственных «различным народам». «Как индивидуумы с их характерными чертами, с их разнообразием не растворятся в социалистической организации, но удержат и утвердят в самых гармоничных формах оригинальность своей природы, точно так же и исторические индивидуальности, называемые отечествами: английское отечество, немецкое отечество, французское отечество, итальянское отечество, русское отечество, китайское отечество, — когда желтая раса освободится от гнетущей опеки белых... все эти отечества, с их нравственной индивидуальностью, созданной историей, с их языком, с их литературой, с их понятием о жизни, с их воспоминаниями, с особенной формой их надежд, с особым складом их страстей, их души, их гения, — все эти индивидуальности составят великое коммунистическое человечество завтрашнего дня». Эта тирада не безупречна с логической точки зрения: *индивидуум есть биологическая категория; национальность есть категория историческая*. Поэтому эти два понятия несоизмеримы. Но это мимоходом. Главное же для меня состоит здесь в том, что «отечества» будущего, как нам изобразил их Жорес, *совсем не похожи* на то «отечество», которое имели в виду буржуазные публицисты, нападавшие на коммунистов, и о котором говорили Маркс и Энгельс, возражая этим публицистам. Многочисленные и разноцветные «отечества» будущего являются в изображении Жореса не чем иным, как *народностями*. Если бы авторы Коммунистического Манифеста сказали, что рабочие не принадлежат ни к каким народностям, то это было бы не «пессимистической бутадой», а просто смешной нелепостью. Но они говорили не о народностях, а об отечестве, и вдобавок не о том отечестве, которое *будет существовать*, по мнению Жореса, в счастливом царстве коммунизма, а о том, которое существует теперь, при гнетущем господстве капиталистического способа производства. А *это* отечество имеет, как я сказал, черты, делающие его очень мало похожим на те будущие «отечества», о которых говорил Жорес со свойственным ему красноречием. Какие же это черты? Их указал сам Жорес.

По его словам, после «окончательной и полной социальной революции» (la révolution sociale complète et définitive) отечества *перестанут существовать* «как сила недоверия, исключительности, взаимного угнетения». Стало быть, в настоящее время, в царстве *капитализма*, «отечество служит не только выражением духовных особенностей различных народов, но также — и более всего — *выражением национальной исключительности, взаимного недоверия между народами и угнетения одного народа другим*. Каково должно быть отношение сознательного пролетария к *этому, к буржуазному, отечеству?*

«Манифест Коммунистической партии» говорит, что у пролетария нет *такого* отечества. Разве же его авторы не правы?

Их ответ не только не представляет собой «пессимистической бутады»; он не только не нуждается в «оправдании», но должен быть положен в основу всей международной политики социалистического пролетариата.

Маркс сказал, как известно, что германский пролетариат есть наследник германской классической философии. Жорес восклицает: «Нет, Кант со своей автономией, Фихте со своей гордостью абсолютного сознания, Гегель со своей революционной диалектикой могли быть поняты и представлены только таким рабочим классом, они могли воплотиться только в этом революционном классе пролетариев, которые хотят освободить все воли, оставить природу во власти одного только нравственного закона сознания и открыть вечной диалектике новые горизонты бесконечной человеческой революции».

Я не знаю, что значит оставить природу во власти одного только нравственного закона, и опасаюсь, что революционному пролетариату никогда не удастся решить эту головоломную задачу; тем не менее я все-таки готов рукоплескать красноречию товарища Жореса. Но я не понимаю, в каком смысле это красноречивое место его речи могло бы поколебать ту мысль Маркса и Энгельса, что пролетариат не имеет отечества.

Жорес продолжает: «В этом заключается ответ тем, которые говорят рабочему классу, что он может не интересоваться вещами, относящимися к отечеству, всей национальной традицией». Это опять удивляет меня. Маркс и Энгельс никогда не говорили рабочим, что они «могут не интересоваться вещами, относящимися к отечеству». Но интересоваться этими «вещами» — не значит быть *патриотом*. Политическая власть, классовая диктатура, является, без всякого сомнения, «вещью», имеющей очень близкое отношение к «отечеству», а между тем авторы Манифеста всегда указывали пролетариату на необходимость ее завоевания. И напрасно думает Жорес, что отрицательное отношение к идее отечества тождественно с равнодушием к культурным приобретениям народа. Именно успехи культуры и приводят людей к пониманию узости этой идеи.

Жорес упрекал Эрвэ в софистике. В данном случае Эрвэ имел бы право вернуть ему этот упрек и сказать, что его довод напоминает софизм, к которому прибегают буржуазные экономисты, утверждающие, что *уничтожение капитала* было бы равносильно уничтожению *средств производства*. Капитал — это одно, а средства производства — совсем другое. Точно так же иное дело — культурные завоевания данного народа, его цивилизация, а иное дело — «отечество». Необходимым условием существования капитализма служит отсутствие средств произ-

водства у огромнейшей части населения. Подобно этому необходимым психологическим условием любви к *своему отечеству* является то неуважение к правам *чужих отечеств*, которое сам Жорес называет *духом исключительности*. И если революционный пролетариат в самом деле должен «освободить все воли», то уже по одному этому он должен *подняться выше идеи отечества*.

Жорес указывает на знаменитого публициста времени Реставрации, Армана Каррэля, имевшего мужество пойти против своей собственной страны, когда она начала несправедливую войну с Испанией[1]. К этому можно прибавить, что во время польской революции 1863 года некоторые русские офицеры, не желая быть палачами соседнего народа, боровшегося за свою свободу, перешли в ряды польских «повстанцев». Я считаю эти подвиги геройскими, делающими честь французскому и русскому народам. Но *с точки зрения патриотизма эти подвиги являются позорнейшим преступлением: национальной изменой*.

При всем красноречии Жореса ему только потому удается сделать свою «тезу» до некоторой степени приемлемой, что у него одна идея не отграничена от другой: идея *отечества, как оно есть*, смешивается с идеей *отечества, как оно, по его мнению, должно быть и будет*. Таким путем можно доказать решительно все что угодно. Но такое смешение понятий нимало не способствует выяснению вопроса.

Повторяю, отечество есть категория историческая, т. е. преходящая по своему существу. Как идея *племени* сменилась идеей *отечества*, сначала ограниченного пределами *городской общины*, а потом расширившегося до нынешних *национальных* пределов, так идея *отечества* должна отступить перед несравненно более широкой идеей *человечества*. За это ручается та самая сила, благодаря которой образовалась и видоизменялась патриотическая идея: *сила экономического развития*.

Идея отечества связывает людей одной страны теснейшими узами солидарности во всем, что касается интересов этой страны в их противоположности с интересами других стран. Герой одного из романов Тургенева, болгарин Инсаров, говорит: «В Болгарии последний мужик, последний нищий и я — мы желаем одного и того же, у всех одна цель»[2], т. е. цель завоевания болгарской независимости. Такая цель заслуживает, конечно, всякой симпатии со стороны класса, стремящегося к «освобождению всех воль». Но надо помнить, что турецкие патриоты в свою очередь должны были не менее единодушно, забывая все классовые различия, стремиться к противоположной цели, т. е. к *поддержанию турецкого господства в Болгарии*. Во время восстания 1897 г. на острове Крите[3] младотурки[4], издававшие в Женеве журнал «Osmanlis», писали, что Крит при-

надлежит Турции по праву завоевания. Это было патриотическое суждение в его чистом, не софистицированном виде.

Но этот чистый патриотизм возможен только при двух условиях. Он предполагает, во-первых, неразвитое состояние борьбы классов, а во-вторых, отсутствие большого, бросающегося в глаза сходства в положении угнетенных классов двух или нескольких «отечеств». Где борьба классов принимает острый, революционный характер, расшатывая старые, унаследованные от прежних поколений понятия, и где, кроме того, угнетенный класс легко может убедиться в том, что его интересы очень сходны с интересами угнетенного класса чужих стран и противоположны интересам господствующего класса его собственной страны, там *идея отечества* в весьма значительной степени утрачивает свое прежнее обаяние. Это показывает нам уже древняя Греция, где низшие классы граждан чувствовали себя более солидарными с низшими классами граждан других государств, чем с высшими классами своего государства-города. Пелопоннесская война, эта война между демократией и аристократией, охватившая бóльшую часть тогдашнего греческого мира, может служить этому ярким подтверждением [1]. В новое время нечто подобное видим мы, хотя и в меньших размерах, в некоторых международных столкновениях, вызванных великой французской революцией конца XVIII века. На эти явления необходимо должен обратить внимание всякий тот, кто хочет серьезно выяснить себе историческое значение патриотической идеи. Но как ни важны эти явления, они представляются незначительными в сравнении с тем, что мы видим в современном освободительном движении пролетариата.

Капитализм, который по самому характеру своему должен стремиться выйти за пределы всякого данного «отечества» и проникнуть в каждую страну, захватываемую международным обменом, служит могучим экономическим фактором, расшатывающим и разлагающим ту самую идею отечества, которая — *в своем новейшем виде* — им же вызвана была некогда к жизни. Отношения между эксплуататорами и эксплуатируемыми, несмотря на многочисленные и часто очень важные местные различия, по своему *существу* одинаковы во всех капиталистических странах. Поэтому сознательный *пролетарий* всякой данной капиталистической страны чувствует себя несравненно ближе к пролетарию всякой другой капиталистической страны, чем к своему соотечественнику — *капиталисту*. А так как по условиям современного мирового хозяйства социалистическая революция, которая положит конец господству капитала, должна быть *международной* [2], то в умах сознательных рабочих идея *отечества*, объединяющего в одно солидарное и полное «исключительности» целое все классы общества, по необходимости

должна уступить место бесконечно более широкой идее солидарности революционного человечества, т. е. *«пролетариев всех стран»*. И чем шире делается могучая река современного рабочего движения, тем дальше отступает психология *патриотизма* перед психологией *интернационализма*.

До тех пор, пока классовая борьба еще не расшатала в Греции патриотизма городских общин, афинский гражданин видел в гражданах Спарты чужестранцев, которых можно было эксплуатировать так или иначе — например, путем торговли или временных политических союзов, — но интересы которых не могли быть ему близкими и дорогими. Современный афинский уроженец, стоящий на точке зрения *современного* патриотизма, смотрит на Лакедемон[1], как на часть своего отечества, интересы которого одинаково дороги ему *на всем его протяжении*. Это значит, что современный греческий патриот уже чужд того рода «исключительности», который был свойствен патриотизму городских общин. Но это совсем не значит, что он враждебен «вещам» своего родного города или хотя бы только равнодушен к ним. Нет, его патриотизм вполне совместим с самым ревностным, самым неутомимым служением «вещам» своего родного города. Этот патриотизм не допускает только эксплуатации в пользу этого города других частей того же отечества. Для такого человека salus patriae — suprema lex*. Точно так же и современный социалистический интернационализм вполне совместим с самой усердной, самой неутомимой работой на благо родной страны; но он совершенно несовместим с готовностью поддерживать родную страну там, где ее *интересы приходят в противоречие с интересами революционного человечества, т. е. современного международного движения пролетариата, т. е. прогресса*. Интересы этого движения представляют собой ту высшую точку зрения, с которой современный социалист, не желающий изменить своим взглядам, должен оценивать все международные отношения как там, где ими выдвигаются вопросы *войны и мира*, так и там, где речь заходит о *коммерческой политике вообще и о «колониализме» в частности*. Для такого социалиста salus revolutiae — suprema lex**.

Я прекрасно понимаю, что в этих словах заключается лишь общая формула, не содержащая в себе готового ответа для каждого частного случая. Но, по прекрасному выражению Маркса, наша теория вовсе не есть passe-partout***, избавляющий нас от необходимости внимательно изучать отдельные общественные явления. Современная социалистическая теория — это *алгебра*

* [благо отечества — высший закон.]
** [благо революции — высший закон.]
*** [универсальная отмычка]

революции, могущая дать нам только *алгебраические* формулы. Чтобы руководиться этими формулами на практике, мы должны уметь заменять в них *алгебраические* знаки определенными *арифметическими* величинами, а для этого необходимо принять в соображение все частные условия каждого частного случая. Только при таком пользовании этими формулами они сохранят свой живой, диалектический характер и не превратятся в мертвые метафизические догмы...

Характер мертвой догмы имеет, например, то мнение, что социалисты должны быть против *всякой* войны. Еще наш Чернышевский писал, что такие абсолютные приговоры несостоятельны, и утверждал, что Марафонская битва[1] была благодетельнейшим событием в истории человечества[2]. Не менее догматично и то мнение, что мы, социалисты, можем сочувствовать только *оборонительным* войнам. Такое мнение правильно лишь с точки зрения *консервативного* suum cuique *, а международный пролетариат, последовательно держась своей точки зрения, должен сочувственно отнестись ко всякой войне — оборонительной или наступательной, это все равно, — которая обещает устранить какое-нибудь важное препятствие с пути социальной революции.

Несомненно, однако, что в настоящее время войны между цивилизованными народами во многих отношениях очень сильно вредят освободительному движению рабочего класса. Вот почему сознательные элементы этого класса являются самыми решительными и надежными сторонниками мира **.

На вопрос о том, как должны вести себя пролетарии тех стран, которые вступают между собою в войну, тоже нельзя дать один неизменный, раз навсегда изготовленный ответ. Этот вопрос поднимался, как известно, еще на Цюрихском международном съезде 1893 года[4]. Домела Ньевенгайс выступил тогда с тем предложением, которое делает теперь Эрвэ: он утверждал, что ответом на объявление войны должна быть *военная стачка*[5]. В качестве докладчика военной комиссии я решительно выступил против этого предложения[6], и меня энергично поддержали тогда марксисты всех стран, к великому негодованию различных, в изобилии присутствовавших на том съезде полуанархических и полубуржуазных элементов[7]. Я и теперь думаю, что идея военной стачки — весьма неудачная идея. Вообразите, что начинается война между двумя странами, в одной из которых существует влиятельная рабочая партия,

* [каждому свое]

** Несомненно и то, что колониальная практика буржуазных «отечеств» уже доставила международному пролетариату достаточно данных для решительного ее осуждения. По этому поводу достаточно напомнить решения последних международных съездов[3].

а в другой — очень отсталой — рабочее движение едва-едва начинается. Что выйдет, если социалисты призовут пролетариев к военной стачке и если пролетарии не останутся глухи к их призыву? Это легко предвидеть. Передовая страна будет побеждена. Отсталое государство восторжествует! Выгодно ли это для международного социалистического движения? Нет, очень вредно. Стало быть, вредна была бы в этом случае и военная стачка.

Но Эрвэ думает, по-видимому, что военная стачка была бы уместна только в случае военного столкновения между двумя такими странами, в каждой из которых существует значительно развитое рабочее движение. В этом случае она, конечно, не имела бы указанного мною неудобства; но здесь против нее поднимается другое возражение.

Сам Эрвэ признает, что военная стачка имеет смысл только в качестве первого шага рабочей революции. И это верно. Но ведь революционный пролетариат всегда, и даже независимо от войны, должен стремиться к революции. Почему же он не делает ее, положим, в настоящую минуту? Очевидно, потому, что он еще недостаточно для этого силен [1]. Но если это так, то спорный вопрос сводится, стало быть, к другому вопросу: к вопросу о том, даст ли объявление войны пролетариату силу, необходимую для революции? А на этот последний вопрос, разумеется, нельзя ответить с помощью стереотипной формулы, годной для всех стран и для всякого данного времени. И уже по одному этому военная стачка не может быть принята международным пролетариатом в качестве общего тактического рецепта. И, конечно, международный пролетариат такого рецепта никогда себе не пропишет.

Если организованная рабочая партия какой-нибудь страны в момент объявления войны найдет, что час социальной революции пробил, то *в числе других средств достижения своей великой цели* она может прибегнуть и к военной стачке. Но тогда «теза» такой стачки должна будет подвергнуться всестороннему обсуждению на основании всех условий времени и места. Принимать же ее наперед было бы по меньшей мере рискованно.

Резюмируя свой взгляд на этот предмет, я скажу, что решение международного Брюссельского съезда 1891 года до сих пор сохранило весь свой глубокий смысл [2]. Лучшим средством борьбы с милитаризмом нужно признать не тот или другой возможный — или предполагаемый таковым — акт рабочего класса, а *всю совокупность успехов освободительного движения пролетариата.* Наша борьба с милитаризмом вообще не может быть приурочена к отдельному действию. Это целый процесс.

На ваш вопрос о рабочем законодательстве можно, я думаю, ответить очень кратко. Никто из нас, международных социалистов, не сомневается в том, что это законодательство должно быть *международным*. Сомнение возможно лишь тогда, когда заходит речь о той конкуренции, которую менее требовательные пролетарии отсталых стран делают, при продаже своей рабочей силы, более требовательным пролетариям передовых стран. Некоторые наши товарищи приходили по этому поводу к мысли о *запретительном законодательстве*. Я нахожу эту мысль противоречащей принципам международного социализма. По моему твердому убеждению, мы должны держаться другого метода борьбы с указанной конкуренцией. *Революционный пролетариат передовых стран должен стараться пробудить классовое сознание в умах своих конкурентов, приходящих из отсталых стран, и организовать их для совместной борьбы с капиталом, а не обороняться от них с помощью пограничной стражи.*

Вот что я могу, товарищи, ответить вам на ваши вопросы. Простите, если я слишком долго занимал ваше внимание.

Преданный вам *Г. Плеханов*.

О БРОШЮРЕ А. ПАННЕКУКА

Антон Паннекук. Социализм и религия.
Перевод с немецкого А. Ратнер под редакцией П. Румянцева.
Дешевая библиотека Т-ва «Знание», № 121. Цена 5 коп. 1906 г.

Г-н П. Румянцев, взявший на себя редактирование русского перевода этой брошюры, предпослал ей маленькое предисловие. Вот оно целиком: «Настоящая брошюра представляет собою лекцию д-ра Антона Паннекёка (Anton Pannekoek) из Лейдена (Голландия), прочитанную 14 сентября 1905 года перед многочисленной рабочей аудиторией в Бремене, по инициативе «просветительной комиссии бременского профессионального картеля» и «социал-демократического союза». Выдержанность точки зрения исторического материализма, ясность и популярность изложения автора заставляют нас рекомендовать эту брошюру вниманию русских читателей, тем более что по вопросу об отношении социализма к религии в нашей литературе чувствуется большой пробел».

По вопросу об отношении социализма к религии в литературе — и не только русской — действительно существует большой пробел. Поэтому можно с уверенностью сказать, что эта брошюра будет прочтена многочисленными читателями, и поэтому же я считаю своею обязанностью отнестись к ней здесь очень внимательно.

Начну с того, что Anton Pannekoek есть не *кек*, а *кук*, ибо *oe* произносится голландцами, как наше *у*. Ввиду этого я и буду называть его как следует, т. е. Паннекуком.

Брошюра Паннекука никакого пробела не заполнит по той простой причине, что в ней самой слишком много пробелов. Дырой нельзя заткнуть дыру, как справедливо заметил какой-то мудрец. Если же г. П. Румянцев считает нужным рекомендовать читателю брошюрку-лекцию Паннекука, то это свидетельствует лишь о наличности многочисленных пробелов в его собственном миросозерцании.

Антон Паннекук, несомненно, обладает довольно выдающимися способностями и прекрасными намерениями. Он принадлежит к левому — *марксистскому* — крылу голландской социал-демократии. Но, *несмотря на то*, что он — «д-р», а вернее *потому, что* он — «д-р», он не прошел строгой марксистской школы. Это видно было уже из тех философских статей, которыми он года два тому назад согрешил в «Neue Zeit»[1]: статьи вышли совсем плохими. Брошюрка же о социализме и религии окончательно убеждает нас в том, что наш молодой голландский марксист мало усвоил себе метод своего учителя.

Он говорит: «Существует две научные системы; той и другой мы обязаны Карлу Марксу, и обе эти системы, вместе взятые, служат обоснованием нашей конечной цели. Системы эти — политическая экономия и исторический материализм» (стр. 29). Но это совсем не так. Существует *одна* «система» — *система диалектического материализма,* в которой находят место и политическая экономия, и научное объяснение исторического процесса, и еще многое другое. Всякий, кто изучил «Капитал», понимает, что это замечательное сочинение есть не что иное, как *материалистическое объяснение экономических отношений в буржуазном обществе*, которое само имеет преходящий, т. е. *исторический характер*. Многие называют «Капитал» *историческим* сочинением; но далеко не все из этих многих понимают весь глубокий смысл такого названия. Антон Паннекук принадлежит, как видно, к числу тех, которые совсем не видят того, что основные экономические взгляды Маркса насквозь пропитаны материалистическим взглядом на историю. Для марксиста это непростительный недостаток.

Дальше, говоря о «буржуазном материализме», А. Паннекук пускается толковать о буржуазных просветителях, которые «надеялись путем распространения знания вызвать массы из-под обаяния попов и дворян-феодалов». Вы думаете, что он имеет в виду знаменитых французских материалистов — Гольбаха, Дидро, Гельвеция? Вы ошибаетесь. Он имеет в виду «теперь уже устаревшие популярные книги А. Бюхнера»[2] (стр. 22). Это просто смешно. Он утверждает, что в «буржуазном материализме» отсутствовал «всякий след социологии». Это неверно в применении к Гельвецию, в сочинениях которого можно найти чрезвычайно интересные и замечательные зародыши материалистического объяснения истории[3]. Но А. Паннекук прошел плохую школу, и потому он не имеет понятия о французском материализме. Он приписывает материалистам «установление» той истины, что «идеи рождаются в материи мозга» (стр. 29). Материалисты-классики выражались иначе.

Перейдем к религии. На стр. 8-й разбираемой брошюры мы встречаем такое замечание: «В интересующем нас здесь

вопросе мы под религией понимаем то, что составляет ее существенный признак: веру в *сверхъестественное существо*, которое будто бы управляет миром и распоряжается судьбами людей».

Это опять неверно, и неверно в двух отношениях. Во-первых, большинство религий приписывало управление миром не *одному*, а *многим* сверхъестественным существам (политеизм). А во-вторых, вера в существование таких существ еще *не составляет главного отличительного признака религии*. Наш автор плохо уяснил себе процесс того, что современные английские исследователи называют «The making of religion»*.

Религия возникает только тогда, когда данное племя начинает верить в то, что между ним и данным сверхъестественным существом или данными сверхъестественными существами есть известные отношения, обязательные не только для людей, но даже и для этих существ. Главным отличительным признаком религии является *вера в бога или в богов*. Но Паннекук очень ошибается, если думает, что бог и сверхъестественное существо — одно и то же. Конечно, всякий бог есть сверхъестественное существо; но далеко не всякое сверхъестественное существо считается богом. *Чтобы стать богом, такое существо должно пережить целую эволюцию*.

И заметьте, по какому поводу Паннекук делает свою неудачную ссылку на существенный признак религии. Есть люди, которые говорят, что так как современный пролетариат обнаруживает много самоотверженности и преданности возвышенному идеалу, то нельзя утверждать, как это делает, между прочим, Паннекук, что названный класс становится все менее и менее религиозным. Эти люди не могут и вообразить себе, чтобы возможна была *нерелигиозная* нравственность. Этим-то людям Паннекук отвечает, что нравственность и религия не одно и то же, что существенным признаком религии является вера в сверхъестественные существа. Затем он продолжает: «До сих пор все возвышенные и нравственные побуждения людей были тесно связаны с этой религией и проявлялись под покровом религии. Это тотчас же становится понятным, если вспомнить, что религией исчерпывалось все миросозерцание прежних поколений, и поэтому все, что выходило за пределы обычной повседневной жизни, находило в ней убежище. Все то, происхождения чего нельзя было объяснить, находило в религии сверхъестественное объяснение; в ней искали ответа на все вопросы. Тот факт, что признаваемые каждым человеком добродетели и нравственные побуждения занимают первое место в религиозных учениях, не составляет еще сущности и особенности религии; сущность эту составляет, скорее, то

* [«Возникновение религии».]

основание, на котором зиждутся эти добродетели, — именно способ объяснения всего происходящего волей божьей. *Мы же* объясняем высшие нравственные побуждения пролетариата *естественной* причиной; мы знаем, что они проистекают из его особого классового положения».

Итак, «мы» объясняем *естественной* причиной высшие нравственные «побуждения» *пролетариата*. Это похвально. А чем объясняем «мы» нравственные «побуждения» *других классов общества?* Неужели *сверхъестественными* причинами? Вероятно, даже наверно — нет. А если нет, то надо говорить не о пролетариате, а вообще о том *человеке*, которого Маркс назвал *общественным*. Марксисты, действительно, считают, что развитие нравственности общественного человека обусловливается развитием общественных отношений, которое в свою очередь определяется развитием общественных производительных сил. Но именно потому, что марксисты убеждены в этом, им покажется в высшей степени странным то утверждение Паннекука, что «добродетели зиждутся» на «основании», сводящемся к «способу объяснения всего происходящего божьей волей». Ведь отсюда выходит, что «добродетели зиждутся» на *совершенно идеалистическом* «основании». Я охотно допускаю, что тут не промах мысли, а неудачное выражение (может быть, даже просто неудачный перевод: у меня нет под руками подлинника); но от чего бы ни происходила здесь путаница, она существует и может только смутить читателя. Потом, о какой «*этой религии*» говорит Паннекук? О той, существенным признаком которой является вера в сверхъестественные существа? Но ведь этот признак есть, по его же словам, существенный признак *всякой вообще религии*. При чем же тут «*эта*» религия? Опять крайне неудачное выражение, очень запутывающее мысль автора. Наконец — *и это, конечно, самое главное* — из нашей последней выписки еще раз видно, что Паннекук совсем незнаком с историческим процессом возникновения религий. Он думает, что «до сих пор» нравственность всегда была «тесно связана с этой религией», т. е. с верой в сверхъестественные существа. Но это неверно. *На первых ступенях общественного развития нравственность существует совершенно независимо от веры в сверхъестественные существа.* Кто хочет убедиться в этом, того я отсылаю к русскому переводу «Первобытной Культуры» Тэйлора [1]. Если бы Паннекук знал этот факт, то ему достаточно было бы на него сослаться, чтобы опровергнуть людей, так неразумно твердящих, что нравственность невозможна без религии. Но Паннекук этого не знал, хотя и должен был бы знать, и потому вынужден был пуститься в запутанные рассуждения, которые показали прежде всего то, что он сам, по немецкому выражению, не твердо сидит в седле.

На 23-й странице своей брошюры Паннекук говорит: «Изложенного нами достаточно, чтобы показать, что старый буржуазный материализм и новая буржуазная религиозность* оба прямо противоположны пролетарскому миросозерцанию». По отношению к *религиозности* это верно, но по отношению к *«буржуазному материализму»* это совсем неправильно.

В «буржуазном материализме», по словам Паннекука, отсутствовал всякий след социологии. Я уже сказал, что это не вполне так; но теперь я допускаю, что это совершенно так, и спрашиваю, доказывает ли это обстоятельство, что «буржуазный материализм» *противоположен* пролетарскому миросозерцанию? Нет, этого оно не доказывает. Оно доказывает только то, что «буржуазный материализм» был *односторонен* сравнительно с нынешним диалектическим материализмом. О *противоположности* же не может быть и речи. «Буржуазный материализм» — т. е., точнее, классический материализм XVII и XVIII столетий — не «заглох», как уверяет Паннекук, а возродился в «системе» Маркса.

Окончательный вывод Паннекука тот, что при социализме не найдется места для веры в сверхъестественные силы. Это правильно; но это известно еще со времен Маркса. Паннекук ограничился тем, что привел в доказательство этой верной мысли несколько неверных соображений, обнаруживающих его полное незнакомство с предметом. Это слишком мало.

Я далеко не исчерпал всех ошибок Паннекука. Но и тех ошибок, которые указаны мною, достаточно, чтобы отнестись к его брошюре с полным отрицанием. Предлагая эту брошюру своему читателю, издатели *«Дешевой библиотеки»* преподнесли ему поистине слишком *«дешевую»* вещь.

Г-на П. Румянцева тоже, как видит читатель, поблагодарить не за что. У нас теперь очень много развелось людей, редактирующих и «рекомендующих» произведения, посвященные предметам, о которых они не имеют ни малейшего понятия. Эти люди, усердно распространяющие в публике свое самоуверенное невежество, составляют язву нашей популярной — преимущественно переводной — литературы.

* Перед этим он справедливо сказал, что в среде современной буржуазии усиливается религиозность.

ОТВЕТ НА АНКЕТУ О БУДУЩНОСТИ РЕЛИГИИ, ПРОВЕДЕННУЮ ЖУРНАЛОМ «MERCURE DE FRANCE»

Вы спрашиваете: присутствуем мы при разложении или при эволюции религиозной идеи и религиозного чувства?

Вы позволите мне стать на социально-эволюционную точку зрения и формулировать вопрос следующим образом: не является ли разложение религиозной идеи естественным концом ее эволюции.

Чтобы ответить на этот вопрос, отдадим себе отчет в том, чем была до настоящего времени эволюция этой идеи.

Но прежде всего, что такое религия? Если мы воспользуемся тем определением, которое Эдуард Б. Тэйлор называет «определением-минимум термина религия», то мы скажем, что религия есть вера в духовные существа, существующие наряду с телами и естественными процессами*.

Эта вера, составляющая необходимый элемент всякой религии, служит в то же время для объяснения всех явлений природы. Но на более высокой стадии социальной эволюции к этому первоначальному элементу присоединяется еще новый: элемент моральный.

Связь между этими двумя элементами становится все более и более тесной. И тогда мы приходим к тому, что я мог бы назвать «определением-максимум термина религия»: вера в ду-

* Правда, что духовное существо не есть еще бог. Чтобы стать богом, духовное существо должно совершить известную эволюцию. Бог — это духовное существо, связанное взаимными услугами с данным племенем или народностью. Но всякий бог есть духовное существо. В данном случае для нас это вполне достаточно.

ховные существа, связанная с моралью и служащая ей санкцией. Вот почему для многих сущность религии заключается в морали.

Но мы далеки еще от конца этой эволюции.

Связь между моралью и религией, казавшаяся неразрывной, осуждена на исчезновение в силу прогресса человеческого разума.

Научное объяснение феноменов может быть только материалистическим. Вмешательство духовных существ, которое в глазах дикаря объясняет все явления, ничего не объясняет в глазах Бертело; значение такого объяснения уменьшается для каждого цивилизованного человека по мере того, как он усваивает результаты работы науки.

Если многие верят еще в существование духов и сверхъестественных существ, то это потому, что, по разным причинам, они не смогли победить препятствий, которые мешают им стать на научную точку зрения.

Когда препятствия эти будут устранены, — а все заставляет думать, что это будет делом социальной эволюции, — исчезнет всякий след супранатуралистической концепции, и тогда мораль вынуждена будет занять свое самостоятельное место. Религия, в максимальном смысле этого слова, перестанет существовать. — Что касается религиозного чувства, то, очевидно, и оно исчезнет вместе с разложением религиозной идеи. Но в чувствах, конечно, больше консерватизма, чем в идеях. Еще могут быть и будут, по всей вероятности, пережитки, которые породят ублюдочные, полуматериалистические, полуспиритуалистические, концепции мира.

Но и эти пережитки в свою очередь осуждены на исчезновение, в особенности когда исчезнут некоторые социальные учреждения, якобы санкционированные религией.

Прогресс человечества несет с собой смертный приговор и религиозной идее и религиозному чувству. Робкие или заинтересованные люди выражают опасение за судьбу морали. Но, повторяю, мораль может вести самостоятельное существование.

Вера в духовные существа даже и теперь далека от того, чтобы быть опорой морали. Напротив, религиозные верования цивилизованных народов нашего времени в большинстве случаев отстали от морального развития этих народов.

В. К. Клиффорд справедливо замечает: «Если бы люди не были лучше своих религий, мир был бы адом».

ИОСИФ ДИЦГЕН

Эрнст Унтерман, Антонио Лабриола и Иосиф Дицген. Опыт сравнения исторического и монистического материализма. Перевод с немецкого И. Наумова, под редакцией П. Дауге. С.-Петербург, 1907 г., издание П. Г. Дауге.
Иосиф Дицген. Завоевания (Аквизит) философии и письма о логике; специально демократическая пролетарская логика. Перевод с немецкого П. Дауге и А. Орлова; с предисловием к русскому переводу Евгения Дицгена; с портретом автора. С.-Петербург 1906 г.

Иосифом Дицгеном очень заинтересовалась теперь некоторая часть читающей публики в Германии, в Голландии и в России. Его философские сочинения, еще недавно известные только очень немногим, начинают приобретать влияние на развитие философской мысли в среде образованного европейского пролетариата. Вот почему мы считаем полезным поговорить о книгах, заглавия которых мы выписали.

Первая из этих книг вышла из-под пера американского социалиста Унтермана в виде послесловия к английскому переводу известного сочинения Антонио Лабриолы: «Discorrendo di socialismo e di filosofia»* (этот перевод вышел в Чикаго, в 1906 г.[1]).

Г-н П. Дауге нашел полезным издать это произведение в русском переводе г. И. Наумова. Но он ошибся. Никакой пользы русским читателям работа Унтермана не принесет и принести не может. Автор слишком плохо знаком с предметом, выяснению которого посвящена его книга, вернее, брошюра. Чтоб убедиться в этом понимающему человеку — правда, таких теперь в России, да и за границей, к сожалению, очень мало, — достаточно прочитать следующее, *по-своему* драгоценное, место брошюры Унтермана:

«Основатели научного социализма поставили Гегелевскую диалектику на ноги и таким образом сделали ее практическим методом исторического исследования. Они навсегда покончили с классической немецкой философией и с буржуазным материализмом XVIII и XIX столетий. Но они наперед ограничили

* [«Очерки о социализме и философии»]

свою задачу исследованием социальной стороны их новой теории. Чтобы совершить что-либо великое, они должны были специализироваться и, будучи дальновидными, избрали те самые специальные отрасли знания, которые самым непосредственным образом связаны были с практическими проблемами их времени. Как далеко они сами проникли в проблему познания, прежде чем определился их окончательный выбор, могут дать ответ наши товарищи, которые сохранили в целости неопубликованную рукопись Маркса и Энгельса, относящуюся к 1845 — 1846 гг.[1] Во всяком случае можно предполагать, что эта рукопись была бы уж опубликована, если бы она заключала в себе такое добавление к историческому материализму, какое дал Иосиф Дицген. Это предположение подтверждается тем фактом, что Маркс и Энгельс вполне признавали заслугу Дицгена, называли его «философом пролетариата», и далее еще тем фактом, что даже дальнейшие работы Энгельса — «Anti-Dühring» и «Feuerbach», специально трактующие о проблеме познания, воли и морального сознания, — не содержат в себе ничего, что указывало бы на значительную дальнейшую разработку первоначального Марксовского понимания человеческого сознания» (стр. 9).

В чем же заключалось это «первоначальное Марксовское понимание человеческого сознания»? Г-н Унтерман прямо говорит, что ему это не известно. Но зато он очень хорошо знает, что основатели научного социализма поставили диалектику на ноги. Однако что это значит — поставить диалектику на ноги? Г-н Унтерман ничего не говорит об этом. Обратимся к первоисточнику. Маркс говорит: «Для Гегеля логический процесс, который превращается у него, под именем Идеи, в самостоятельного субъекта, есть Демиург действительности, составляющей лишь его внешнее проявление. Для меня как раз наоборот: идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное» [2].

Что это такое? Это *теория познания*, и притом теория определенного характера: *материалистическая теория познания*. Стало быть, г. Э. Унтерман имел полную возможность составить себе некоторое понятие о том, каково было «Марксовское понимание человеческого сознания», и не дожидаясь выхода в свет до сих пор не опубликованного философского труда Маркса и Энгельса. Но он, как видно, и не подозревал существования этой возможности. Он повторял вслед за другими: «Маркс и Энгельс поставили диалектику на ноги», совершенно не догадываясь, что этого нельзя было сделать без помощи определенной теории познания. Нечего сказать, — проницательный писатель г. Эрнст Унтерман! Правда, у него как будто есть смягчающее обстоятельство: Марксова теория познания осталась

неразработанной. Но и этому горю он мог бы помочь собственными силами, если бы... у него были таковые. В приведенных словах Маркса о том, что у Гегеля логический процесс превращался в субъекта, заключается мысль, целиком заимствованная у *Фейербаха*. И это обстоятельство должно было напомнить и г. Э. Унтерману тот общеизвестный факт, что теория Маркса вышла *путем критики* из философии Фейербаха, подобно тому как философия Фейербаха вышла *тем же путем* из философии Гегеля. Если бы г. Э. Унтерман дал себе труд ознакомиться с философией Фейербаха, то у него в распоряжении оказалось бы уже довольно много данных для суждения о том, в чем именно состояла Марксова теория познания. К сожалению, этого труда он себе, как видно, совсем не дал. Далее. Известные — *давно напечатанные* — тезы Маркса о философии Фейербаха [1] показали бы нашему ученому автору, в каких именно отношениях философия Фейербаха была в глазах Маркса *неудовлетворительной*.

Благодаря этому у него явились бы новые данные для суждения о Марксовой гносеологии. И если бы он толково использовал все эти данные, то для него не осталось бы бесплодным чтение «Анти-Дюринга» и «Фейербаха» Энгельса, и тогда он понял бы в конце концов что «дополнить» Маркса Дицгеном решительно невозможно.

Но г. Э. Унтерман чрезвычайно поверхностно ознакомился с теорией Маркса; а ее философское происхождение осталось ему совершенно неизвестным. Наконец, — это едва ли не самое важное — в философии Э. Унтерман даже не дилетант, а просто... ничего не знающий обыватель.

Неудивительно, что он нашел нужным «*дополнить*» Маркса. Ведь теперь твердо установился такой обычай: как только человек, считающий себя марксистом, замечает прорехи и пробелы в своем собственном миросозерцании, он сейчас же с озабоченным видом говорит себе: «надо исправить и дополнить теорию Маркса».

От г. Э. Унтермана мы узнаем, кроме того, что Маркс и Энгельс навсегда покончили с классической немецкой философией и с буржуазным французским материализмом. Хорошо. Но *как* они сделали это? Они сделали это, воспользовавшись приобретениями и той и другого — и немецкой философии и материализма. Немецкая философия, державшаяся диалектического метода, была насквозь пропитана идеализмом: «буржуазный» материализм* почти совсем игнорировал диалек-

* Повидимому, г. Унтерман думает, что «буржуазный» характер свойствен был именно материализму XVIII и XIX столетий, но не идеалистической философии той же эпохи. Почему он так думает, это, конечно, неизвестно ему самому.

тику. Маркс и Энгельс *навсегда отказались от идеализма, сделав материализм диалектическим*. Но *сделать материализм диалектическим* — еще не значит от него отказаться, точно так же как поставить диалектику на ноги, т. е. сделать ее материалистической, — совсем еще не значит покончить с нею. Разумеется, диалектический материализм Энгельса и Маркса в очень многом отличается, например, от французского материализма XVIII столетия. Но это отличие — простой и неизбежный *результат* исторического развития материализма.

Ведь французский материализм XVIII века в свою очередь отличался не только от материализма Демокрита и Эпикура, но даже и от материализма Гоббса и Гассенди. Что основатели научного социализма были далеки от того пренебрежительного отношения к «буржуазному» материализму XVIII века, которое обнаруживает ученый г. Э. Унтерман, это видно из того, что в одной из своих статей, напечатанных в газете «Volksstaat», Энгельс рекомендовал французским социалистам знакомить французский рабочий класс с «великолепной материалистической литературой XVIII века».

Но ни о чем этом г. Унтерман не имеет ни малейшего понятия, чем весьма гордится, считая себя на этом основании человеком, ушедшим, благодаря И. Дицгену, вперед сравнительно с Марксом и Энгельсом.

Как бы там ни было, но наш автор твердо убежден в том, что первоначальное (совершенно ему неизвестное, что видно из его брошюры даже яснее, чем из его собственных слов) Марксовское понимание человеческого сознания было значительно дополнено И. Дицгеном.

Какими же доводами подкрепляет он это свое убеждение, изложенное им в поучение «узким марксистам»? Несколькими выписками из сочинений И. Дицгена, неоспоримо доказывающими, что чрезвычайно даровитый немецкий рабочий — И. Дицген был работником физического труда — имел большой философский талант, но не заключающими в себе *решительно ни одного теоретического положения, которое можно было бы признать новым сравнительно с тем, что заключается в сочинениях Маркса, Энгельса и Фейербаха.*

Но г. Унтерман наивно думает, что его выписки проливают новый свет на «проблему познания». Сопоставив их с несколькими выписками из сочинений покойного Антонио Лабриолы, он с большим удовольствием ставит нам на вид, что это сопоставление «сразу же раскрывает характерное различие в теории. Исторический материализм исходит из человеческого общества, пролетарский же монизм берет своим исходным пунктом естественную природу (Weltall)» (стр. 24). Этот странный человек, прочитавший и брошюру «Людвиг Фейербах» и «Анти-

Дюринга», все-таки не понял, что исторический материализм был лишь применением к социологии метода материалистической диалектики, исходным пунктом которой является именно «Weltall». Он как будто не читал того места из предисловия Энгельса к «Анти-Дюрингу», где автор говорит, что он и Маркс *перенесли материализм в историю*[1]. Из чего же *«исходит»* этот материализм, *объясняющий* общественное развитие? Из общества. Земля на китах, киты на воде, а вода на земле. Ясно?

Все это не мешает г. П. Дауге считать г. Э. Унтермана серьезным писателем и усердно рекомендовать его русской читающей публике. Г-н П. Дауге имеет еще более наивный вид, чем достаточно уж наивный г. Унтерман. Он говорит: «Иосиф Дицген пришел к открытию диалектического материализма одновременно с Марксом и Энгельсом и — как последний открыто заявляет — самостоятельно и независимо от них!» (стр. IV). Отсюда как будто следует, что Дицген был диалектическим материалистом. Но дальше мы у того же г. Дауге читаем: «Между Богдановым и Дицгеном мы, действительно, находим много точек прикосновения, и мы уверены, что первый, все дальше развивая и расширяя свою начатую философскую работу, благодаря логике вещей придет в конце концов — «независимо» от Дицгена, как этот «независимо» от Маркса, — к *пролетарскому натур-монизму*, которому он, может быть, даст другое название, но который будет наполнен тем же философским содержанием» (стр. VIII). Выходит, что «философская» мысль г. А. Богданова естественно развивается в направлении к диалектическому материализму... Бога вы не боитесь, г. П. Дауге! Заключение: читатель ровно ничего не потеряет, если даже в руки не возьмет брошюры г. Унтермана. Подобные произведеньица поучительны только в одном смысле: самая возможность их появления показывает, как низко опустился уровень философского образования в международном социалистическом мире нашего времени. Но эта крайне печальная истина вряд ли нуждается в новых доказательствах. Достаточно припомнить тот факт, что в «стране мыслителей» социал-демократы не встретили гомерическим хохотом «критических» замечаний г. Э. Бернштейна по адресу материализма и диалектики[2].

Переходим к И. Дицгену. Его сын, Евгений Дицген, в предисловии, написанном для русского перевода, тоже называет философское учение своего отца важным дополнением к марксизму (стр. IV). Он говорит: «Если основатели и последователи исторического материализма целым рядом убедительных исторических исследований и доказали связь между экономическим и духовным развитием и зависимость последнего, в ко-

нечном счете, от экономических отношений, то все же недоставало доказательства, что эта зависимость духа коренится в его природе и в природе универсума. Маркс и Энгельс думали, что они уничтожили последние призраки идеализма, изгнав его из понимания истории. Это была ошибка. Ибо метафизические призраки нашли себе уголок в неразъясненной сущности человеческого духа и в тесно связанном с последним мировом целом. Отсюда могла его прогнать только научно проверяемая критика познания» (та же стр.).

При всем своем уважении к благородной памяти немецкого рабочего-философа и при всей нашей личной симпатии к его сыну, мы видим себя вынужденными решительно восстать против главной мысли только что цитированного нами предисловия. Отношение И. Дицгена к Марксу и Энгельсу изображается в нем совсем неверно. Если Энгельс писал, что исторический материализм изгнал идеализм из его последней твердыни, т. е. из науки о человеческом обществе, то он считал не подлежащим сомнению факт торжества материализма над идеализмом в том, что касалось как «природы универсума», так и человеческого духа. Энгельс был убежденным материалистом. Конечно, можно оспаривать его материализм, но нельзя посылать ему такие упреки, которых он совершенно не заслуживает. Евгений Дицген думает, по-видимому, что материализм не имеет своей «критики познания». Но и это ошибка, которую могут делать только люди, плохо знакомые с историей материализма. Приведенные мною выше слова Маркса о материалистической диалектике, заключая в себе коренную основу исторического материализма, содержат в себе в то же время и *даже прежде всего* также и весьма определенную «критику познания». Можно находить, разумеется, что эта «критика» изложена там слишком кратко. Но если это и так, то перед нами все-таки остается вопрос о том, как относится эта — может быть, и в самом деле слишком кратко изложенная — «критика познания» к той «критике», с которой выступил автор «Аквизита философии». Если эти две «критики» *противоречат* одна другой, то надо *выбирать между ними, а не дополнять их одну другою.* Если же «критика познания», предлагаемая И. Дицгеном, *не противоречит* той, до которой гораздо раньше его доработались основатели научного социализма, а, напротив, является лишь более подробным и более или менее удачным ее изложением, то говорить о том, что И. Дицген *дополняет* Маркса, — и дополняет в том смысле, в каком употребляет это слово Евг. Дицген, т. е. в смысле нового философского *обоснования* исторического материализма, — по меньшей мере странно. А к этому нужно еще прибавить, что та *«критика познания»*, которая содержится в делаемой Марксом характеристике

материалистической диалектики, была более подробно изложена в сочинениях Энгельса, особенно в первой философской части «Анти-Дюринга»*.

Правда, она изложена там не в систематической, а в полемической форме. Однако, *если* это недостаток, *то* недостаток чисто *формальный*, от которого не изменяется *содержание* философских мыслей, высказанных Энгельсом в полемике с Дюрингом. Притом же полемическая форма могла, пожалуй, помешать какому-нибудь *новичку в философии* правильно понять Энгельса; а люди, решающиеся толковать о том, в какой мере Марксова теория нуждается в дополнении, должны были бы уметь справиться с этим формальным препятствием, т. е. все-таки понять философскую часть «Анти-Дюринга». Но Евг. Дицген даже и не упоминает обо всех этих философских взглядах Маркса и Энгельса. Он как будто даже и не слыхал об их существовании. Это очень странно! И какую же цену могут после этого иметь его указания на «*неполноту*» теории Маркса? Евгений Дицген говорит: «По нашему мнению, мы можем в XIX столетии различить четыре главные фазы диалектики: гегелевскую или чисто мыслительную, дарвинистскую или биологическую, марксистскую или историко-экономическую и дицгеновскую или универсальную натур-монистическую» (стр. VI).

Ввиду сказанного нами ясно, что называть *материалистическую* диалектику диалектикой *историко-экономической* — значит находиться в глубочайшем заблуждении на ее счет. И это заблуждение самым существованием своим ясно показывает, что Евг. Дицген совсем не выяснил себе, какое место занимает теория Маркса в истории философии и как она относится к философии Фейербаха, взгляды которого тоже были, без всякого сомнения, «*натур-монистическими*».

А не выяснив себе этого в высшей степени важного факта, опять-таки не следовало Евг. Дицгену браться за указание того, чего, собственно, «недостает» теории Маркса.

Полезно будет отметить здесь еще и то, что Евг. Дицген называет диалектику Гегеля *чисто мыслительной*.

Чтобы понять, насколько это наивно, нужно только вдуматься в следующие строки, написанные тем же Е. Дицгеном.

По его словам, диалектика его отца дает нам познавательно-критический ключ:

1) «Для решения всех загадок (sic!) помощью последовательного применения диалектически-продуктивного метода исследования, который, сознательно исходя из чувственной или

* [Примечание из сб. «От обороны к нападению».] — Основой же для этой критики послужила Фейербахова критика спекулятивной философии Гегеля. (Об этом см. в моей брошюре «Основные вопросы марксизма».) [1]

конкретной действительности и опираясь на органическое единство бытия, способен примирять все противоречия и одновременно резко различать пространственно или временно ограниченные, относительные противоположности;

2) Для более основательного понимания исторического материализма и марксистского анализа капиталистического способа производства, ясно показывающих пролетариату средство и цель его экономической эмансипации в социализме;

3) Для разрешения вопроса о начале и конце, отношении между формой и содержанием, явлением и сущностью, силой и правом, индивидуумом — обществом и природой, субъектом и объектом, свободой и зависимостью, равенством и различием, временным и вечным, относительным и абсолютным, частным и общим;

4) Для познания сущности вещей и явлений или критерия относительной истины;

5) Для уничтожения противоположности между материализмом и идеализмом» (та же стр.).

Что касается более основательного понимания исторического материализма и анализа капитализма, то мы подождем, пока эти преимущества обнаружатся в сочинениях самого Евг. Дицгена, Паннекука или кого-нибудь из других писателей, предпочитающих *«ключ»* Иосифа Дицгена *методу* Карла Маркса. Что же касается до решения «всех загадок», относящихся к вопросу о начале и конце, отношении между формой и содержанием и т. д. и т. д., то мы спросим Евг. Дицгена: разве же это не *«чисто мыслительная диалектика»?* и разве же всем этим не занималась также и философия Гегеля? Наш автор, может быть, скажет нам, что Гегель решал эти мыслительные, *т. е. касающиеся взаимного отношения понятий,* вопросы в идеалистическом смысле, между тем как автор *«Аквизита философии»* дает им «натурмонистическое» решение. Но это может иметь только тот смысл, что диалектика Гегеля опиралась на *идеалистическую* основу, а диалектика И. Дицгена берет за основу *«натур-монистическое»* миропонимание. А отсюда неизбежно следует, что главнейшая отличительная черта Гегелевой диалектики заключается именно в ее идеалистической основе. Почему же Е. Дицген не хочет назвать ее идеалистической, а придумывает для нее новый, очень неточный и очень неуклюжий эпитет? Неточность философской терминологии ведет к неясности философских понятий, а иногда, впрочем, вызывается этой последней и свидетельствует о ней. Но Е. Дицген неохотно употребляет выражения *«идеализм»*, *«материализм»*. Они напоминают ему «односторонние» концепции, противоположность между которыми «уничтожена»

монизмом его отца. Посмотрим же, как именно «уничтожается» И. Дицгеном противоположность между идеализмом и материализмом.

Чтобы уничтожить противоположность между двумя данными учениями, необходимо по меньшей мере иметь точное представление и о том и о другом. Какое же представление имел И. Дицген, скажем, о материализме?

На страницах 62—63 разбираемой нами книги, в сочинении «*Аквизит философии*», мы читаем:

«Чтобы объяснить мыслительный процесс, необходимо этот последний осветить как часть общего процесса. Он не является причиной, создавшей мир, ни в теологическом смысле, ни в идеалистическом; он также не является простым действием мозговой субстанции, как это представляют материалисты прошлого столетия. Он, этот мыслительный процесс и его познание, является частностью в общем космосе».

Итак, материалисты прошлого века, т. е. XVIII столетия, не понимали того, что мыслительный процесс является частностью в общем космосе. Они считали его «простым действием мозговой субстанции». Но в материализме XVIII века можно различить три или даже четыре оттенка: материализм Ламетри и Дидро; материализм Гельвеция; материализм Гольбаха; материализм англичан Гартлея и Пристлея. Какой из этих оттенков имеет в виду И. Дицген? Это неизвестно. И что значит *не простое действие* мозговой субстанции? Тоже неизвестно. Но пойдем дальше; может быть, дело разъяснится последующим изложением.

На странице 97 — в «Письмах о логике» — И. Дицген говорит: «Человеческий череп отправляет функцию мышления так же непроизвольно, как грудь — дыхание. Помощью воли мы все же в состоянии задержать на мгновение дыхание... Так же может воля регулировать идеи». Мы не будем останавливаться здесь на вопросе о том, в какой мере возможно регулирование идей волей, но попросим читателя обратить внимание на слова: «человеческий череп отправляет функцию мышления... как грудь — дыхание». Ведь именно это и говорили, по словам нашего автора, материалисты XVIII века. Почему же И. Дицген объявляет их односторонними? И в чем состоит, *по его мнению,* разница между *функцией и действием?* Все это опять остается неизвестным.

На той же странице 97 — в том же сочинении — говорится: «Старая логика не в состоянии была выставить убедительные законы мышления, ибо она самое мышление представляла себе чрезмерным. Идея для нее не была только свойством, модусом, частицей истинной природы, но природа истины одухотворялась ею до мистической сущности. Вместо того чтобы обра-

зовать понятие духа из плоти и кости, она желает плоть и кость разрешить (объяснить) с помощью понятия».

Тут есть кое-что весьма неправильно сказанное по адресу «старой логики»*. Но вполне верно то, что не *«плоть»* надо объяснять *понятием*, а *понятие* — *«плотью»*. Однако это как раз то, что говорили материалисты XVIII века и что повторил за ними, восставши против Гегеля, Фейербах в XIX столетии. Почему же И. Дицген объявляет материализм односторонним? Это опять остается его тайной.

На следующей странице наш автор делает «старой логике» тот упрек, что «она обращает дух в первичное и (а?—*Г. П.*) истинные плоть и кость — в последнее». Здесь опять есть нескладное выражение, вероятно принадлежащее гг. переводчикам (traduttori traditori! **), но нескладно выраженная мысль опять вполне правильна, и опять она оказывается вполне *материалистической* мыслью. Еще раз: почему же И. Дицген объявляет материализм односторонним?

Скажем прямо: И. Дицген имел о материализме лишь весьма смутное представление. Он говорит о себе (стр. 169): «Я знакомлюсь обыкновенно с философскими произведениями второго и третьего ранга, лишь пробегая предисловие, вступление и, пожалуй, еще первую главу, после чего я немного ориентируюсь и узнаю, по крайней мере, о чем будет речь дальше». Мы думаем, что он — в силу чрезвычайно распространенного в Германии пренебрежительного отношения к французскому материализму — именно так *«ознакомился»* и с сочинениями французских материалистов, а ознакомившись с ними таким поверхностным и совершенно неудовлетворительным образом, он решил, что материализм в самом деле, как это твердили все германские пасторы, односторонен, и взялся за «уничтожение» его односторонности, за «примирение» его с идеализмом. Такой метод «уничтожения противоположностей» был, конечно, заранее осужден на полную неудачу. А к этому надо прибавить, что хотя об идеализме И. Дицген имел гораздо более правильное понятие, нежели о материализме, но вполне правильным не было и это понятие. Так, например, то, что И. Дицген говорит о Канте, часто далеко отклоняется от истины, совпадая, правда, с общераспространенными, ходячими представлениями об этом философе. Да и Гегелевская философия,

* Возможно, впрочем, что неправильность надо отнести на счет переводчиков. Они перевели Дицгена не на русский литературный язык, а на какой-то особенный, свой собственный, который прежде всего заслуживает названия *варварского*. К сожалению, у меня сейчас нет под руками подлинных сочинений И. Дицгена, так любезно присланных мне его сыном, с которым мне теперь приходится ломать философские копья.

** [переводчики — предатели!]

повидимому, была ему известна только *в общих чертах*. Мы думаем так потому, что И. Дицген очень часто ломится в открытую дверь, с невероятными усилиями разрешая такие противоречия, которые уже давно и несравненно лучше, полнее и глубже разрешены были в «Логике» Гегеля. Зачем было бы И. Дицгену ломиться в открытую дверь, если бы он знал, что она уже открыта? Но в том-то и беда, что он не знал этого.

Маркс и Энгельс, основательно знакомые как с *идеализмом*, так и с *материализмом*, не «уничтожали» противоположности между этими двумя концепциями, а решительно объявили себя материалистами. Дицген-сын заметит нам, вероятно, что в этом-то и заключалась их односторонность.

Но мы думаем совсем иначе и, в подтверждение своего взгляда на этот предмет, приглашаем читателя рассмотреть вместе с нами «разрешающий все (excusez du peu! *) загадки» ключ И. Дицгена.

Философское значение этого замечательного «ключа» можно было бы характеризовать очень краткой фразой самого И. Дицгена: «Вселенная — вот где главная суть» (стр. 12). Но такая характеристика была бы понята только людьми, хорошо знакомыми с историей философии. А таких людей очень мало. Поэтому необходимо более подробное изложение.

«Красной нитью, проходящей через все эти письма, — говорит И. Дицген в своем тринадцатом письме о логике (стр. 154), — является следующий пункт: мыслительный аппарат есть вещь, как и все прочие вещи, есть часть или акциденция мирового целого; он относится прежде всего к наиболее общей категории бытия и представляет собою аппарат, который, помощью расчленения и различения по категориям, воспроизводит детализированную картину человеческого опыта. Чтобы правильно употреблять его, необходимо ясно познать, что мировое единство сплошь многообразно и все многообразие составляет одно монистическое целое».

В пятом письме другими словами выражается совершенно та же мысль:

«Зоология всегда знала, что все роды животных относятся к царству животных; но такой порядок был у нее скорее механическим... Связывание животных, от ничтожнейших до великих, в одно царство было до Дарвина классификацией, совершённой одною мыслью, т. е. мыслительной классификацией, между тем как после Дарвина она стала классификацией естественной.

Что зоолог выполнил по отношению к животному царству, то логик должен выполнить в отношении бытия вообще, бес-

* [прошу прощения!]

конечного космоса: он должен показать, что весь мир, все формы бытия, считая и дух, логически связаны, родственны и спаяны между собою.

Известный ограниченный материализм утверждает, что все выполнено, если он констатирует связь между мышлением и мозгом.

Аналитическим ножом, микроскопом и опытом можно очень многое открыть, чо это не исключает необходимости в логической деятельности.

Нет сомнения, что идея связана с мозгом так же тесно, как мозг с кровью, кровь с кислородом и т. д.; но ведь идея так связана со всем бытием, как тесно связана вся физика.

То, что яблоко связано помощью сучка не только с деревом, но с солнечным светом и дождем, что все вещи связаны не только односторонне, но и всесторонне, — об этом же должна учить тебя логика в отношении специально к духу, идее» (стр. 100).

Мы не будем останавливаться здесь на доказательстве того, что все, даже самые «ограниченные», материалисты всех времен очень хорошо знали, что «идея» связана не только с «мозгом», но и со всем вообще бытием.

Иосиф Дицген опять ломится в открытую дверь, и он опять перестал бы ломиться в нее, если бы лучше знал тот предмет, о котором он взялся говорить. У Гольбаха, в его «Système de la Nature»*, он нашел бы много страниц, посвященных именно выяснению связи «идеи» с «бытием».

Несостоятельность обвинения, выдвигаемого здесь И. Дицгеном против материализма, сразу бросается в глаза человеку, знакомому с материализмом XVIII века**. Мы не будем распространяться о том, что неудобно противопоставлять *«мыслительную»* классификацию *«естественной»*, так как эта последняя непременно является в то же время и *мыслительной*. Об этом мы уже говорили выше. Теперь мы не *спорим* с И. Дицгеном, а стараемся *понять* его. И вот для этой-то цели в высшей степени важно обратить внимание на то место в приведенной выписке, в котором сказано, что весь мир, все формы бытия связаны, родственны и спаяны между собою.

Эта мысль есть основа всей логики И. Дицгена, или — так как его логика покрывает собою его теорию познания *** —

* [«Системе природы»]

** Интересно, впрочем, что как раз то же несостоятельное обвинение выставлял против материализма и Л. Фейербах. И это объясняется тоже тем, что Фейербах имел — по доброму старому немецкому обычаю — весьма смутное понятие об истории материализма. Он чурался от «трюфельного паштета Ламеттри» как раз в том своем сочинении, где он вполне сходится во взглядах с автором «L'Homme-machine» [1]. [«Человека-машины».]

*** «Наша логика, — говорит И. Дицген, — есть теория познания» (стр. 132).

его гносеологии. И эта мысль на самые различные лады — с бесконечными, утомительными, ненужными и часто неуклюжими повторениями — излагается как в «Аквизите философии», так и в «Письмах о логике». И это, конечно, правильная, хотя и плохо излагаемая мысль, которую в древности развивал Гераклит, — кстати сказать, не имевший ничего общего ни с пролетариатом, ни со специально «пролетарской логикой», — а в XIX веке — Гегель и гегельянцы, включая сюда и материалистов Фейербаха, Маркса и Энгельса *. В *«Анти-Дюринге», в «Людвиге Фейербахе» и в извлеченной из «Анти-Дюринга» брошюре «Развитие научного социализма» она изложена гораздо лучше, проще и яснее, нежели в «Логических письмах» и в «Аквизите философии» И. Дицгена. Эта мысль есть основа всякой диалектики*. Но именно потому, что она составляет основу *всякой* диалектики, ею одною еще недостаточно характеризуется *данный* диалектический метод. Мы знаем *идеалистическую* диалектику Гегеля и *материалистическую* диалектику Маркса. Какова же была диалектика И. Дицгена? Его сын называет ее, как мы знаем, «натур-монистической». Что же это за разновидность диалектики? А вот послушайте.

В «Аквизите философии» — стр. 45 разбираемой книги — И. Дицген говорит: «Я, таким образом, объяснил, что логика долго не знала, что познание, добываемое помощью ее основоположений, обогащает нас не истиной, но более или менее соответствующим отображением этой истины **. Я далее утверждал, что завоевание, которое оставила нам философия, существенно резче очертило облик человеческого духа. Логика стремится быть «учением о формах и законах мышления». Тем же самым стремится быть и философское наследие, диалектика, первый параграф которой гласит: не мышление производит бытие, но бытие — мышление, часть которого (бытия) представляет собою это мышление, занимающееся *изображением* истины. Отсюда затем вытекает тот легко затемняющий смысл учения факт, что философия, которая оставила нам логическую (?) диалектику, диалектическую логику, должна быть направлена на мышление, но равным образом и на оригинал, с которого мышление доставляет отображения».

---

* Фейербах был самым несомненным материалистом, хотя и любил нападать на «ограниченных» материалистов: так велика в Германии сила этого почтенного обычая, от влияния которого до сих пор не освободились даже многие и многие немецкие социал-демократы, не исключая и самых «радикальных»!

** За слог И. Дицген не отвечает; мы уже сказали, что гг. Дауге и Орлов перевели его книгу не на русский, а на свой собственный, тяжелый, варварский язык. Герцен назвал бы его птичьим.

Не останавливаясь на некоторых *неловкостях и неточностях выражений,* мы заметим, что *главная мысль* этого отрывка есть *чисто материалистическая мысль*, выраженная даже словами Энгельса, хотя, впрочем, у этого последнего выходит не то, что бытие *производит* мышление, а то, что оно *определяет* его собою. Это существенная разница; но мы не будем останавливаться на ней, так как очевидно, что И. Дицген здесь просто-напросто *обмолвился.* С нас достаточно того, что наш автор является здесь *материалистом,* убежденным в том, что мышление «занимается» * *изображением истины,* т. е. *бытия.*

«Первый параграф» «натур-монистической» диалектики И. Дицгена «гласит», стало быть, совершенно то же, что уже гораздо раньше провозгласила материалистическая диалектика Маркса: «идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное». Где же разница? Разницы нет. Каким же образом И. Дицген «дополняет» собою Маркса? Никаким! Правда, «первый параграф» диалектики излагается у И. Дицгена, *главные сочинения которого вышли гораздо позже главных сочинений Маркса и Энгельса*[1], много пространнее, нежели у Маркса и Энгельса. Но более пространное изложение И. Дицгена до такой степени несистематично, местами так неудачно и нередко так затуманено неполной ясностью философской мысли автора, что оно иногда не только не поясняет смысла «первого параграфа», а скорее затемняет его. В чем же дело? Почему же стали теперь «дополнять» Карла Маркса Иосифом Дицгеном? Да именно потому — и только потому, — что его философская мысль не отличалась полной ясностью. Это кажется парадоксом, но, к сожалению, это так.

Уже в выписке, только что сделанной нами, есть одно странное положение: бытие «производит» мышление, которое составляет, однако, часть бытия. Если слова: «бытие производит мышление» — означают то же самое, что слова Маркса: «идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное», то слова: «мышление представляет собою часть бытия» — заставляют усомниться в том, что философия Дицгена тождественна с философией Маркса. И вот эта-то возможность сомнения и привлекает к И. Дицгену людей, находящихся под влиянием современного идеализма и во что бы то ни стало желающих приставить *идеалистическую* голову к историческому *материализму.*

В своем изложении И. Дицген частью остается верен материализму, и тогда он твердит, что метафизическая логика «проглядела тот факт, что познание, которое она добывает помощью

* Это опять неудачное выражение; но, повторяем, на выражениях мы останавливаться не будем.

своих правил, не есть истина, не есть реальный мир, но лишь идеальное, иными словами, более или менее удачное отражение последнего» (стр. 44).

Тут *идеальный* мир является лишь *отражением* материального. Но иногда И. Дицген запутывается в им самим сделанной прибавке: «мышление есть часть бытия», — т. е. идеальный мир есть часть материального? — и тогда он с полной серьезностью пишет: «разве воздух и запах не воздушное тело?» (стр. 22). А на странице 122 мы читаем, что «бытие или вселенная, дух и материя, охватывает все силы, считая небо и ад (sic!) в один круг, в одно монистическое». Это такая большая путаница, такая неясность, что тут философия И. Дицгена в самом деле начинает становиться похожей на весьма «оригинальную» философию г. Богданова. Известно, что на эту философию походит все, отзывающееся путаницей понятий. Тут г. П. Дауге, пожалуй, *по-своему* и прав, но зато он ошибается, принимая это за *диалектический материализм* *.

Место не позволяет нам проследить здесь все печальные логические последствия неясности, закравшейся в понимание И. Дицгеном «первого параграфа» материалистической диалектики: его совершенно ошибочный взгляд на критерий истины и т. п. Ограничимся поэтому тем замечанием, что, вопреки мнению его сына, И. Дицген именно *не сумел решить вопрос об отношении субъекта к объекту* и что в этом пункте и совершилось его логическое грехопадение. Прибавим еще, что ошибка И. Дицгена вызвана была, повидимому, стремлением, заслуживающим всякой похвалы: желанием вырвать теоретическую почву из-под ног спекулятивной философии, ставившей дух — в том или другом его понимании — *вне* мира и *над* миром. Против этой философии И. Дицген направил положение, гласящее, что «бытие есть все; бытие есть существенное содержание всего; вне его нет ничего и не может быть ничего, ибо оно есть космос, т. е. бесконечное» (стр. 26). Само собою разумеется, что, как довод против спекулятивной философии, положение это не имеет ровно никакой цены, потому что отвергать существование внемирового духа простою ссылкой на положение, гласящее, что мир содержит в себе *все бытие,* — значит опираться на *тавтологию,* совершенно тождественную с тою, которую ставил когда-то Евг. Дюринг во главу угла

* В лучшем случае — сходство с г. Богдановым это, конечно, самый худший случай — эти запутанные мысли заключают в себе неясный намек на спинозизм. Но с помощью спинозизма, даже и очень ясного, нельзя «*превзойти*» материализм. Материалисты Ламеттри, Дидро, Фейербах, Маркс, Энгельс были спинозистами, только переставшими отождествлять бога с природой (см. «Критика наших критиков», стр. 154—166[1]). Отношение Спинозы к материализму выяснено еще Фейербахом.

своей философии и над которой так едко смеялся Энгельс в первой части своего «Анти-Дюринга»: «всеобъемлющее бытие едино» *. Но И. Дицген считал эту тавтологию едва ли не важнейшим «аквизитом» философии. С ее помощью он пытался разрешить все противоречия. Так, на стр. 127—128, в восьмом письме о логике, он говорит, обращаясь, как и во всех этих письмах, к своему сыну: «Самый яркий и также самый поучительнейший пример истинного значения противоречий дан в противоположности между истиной и заблуждением. Оба эти полюса лежат друг от друга еще дальше, нежели северный и южный полюсы, и все же они, как и эти последние, тесно связаны между собою. От общераспространенной логики едва ли можно ожидать, чтобы она хотела демонстрировать для нее, повидимому, столь бессмысленное единство, как то, которое заключается в истине и заблуждении. Поэтому ты извинишь, если я этот пример объясняю еще помощью других противоположностей, хотя бы противоположностью между днем и ночью. Положим, что день продолжается двенадцать часов и ночь также — двенадцать часов. Здесь день и ночь суть противоположности; где день, там нет ночи, и все же день и ночь представляют собою один день из двадцати четырех часов, в котором день и ночь живут вместе в согласии. Приблизительно так же дело обстоит и с истиной и заблуждением. Мир есть истина, — и заблуждение, видимость и ложь, заключающиеся в ней, суть части истинного мира, как ночь составляет часть дня, вовсе не нарушая этим логики.

Мы с полным почтением можем трактовать о действительной *видимости* и *истинной* лжи, не впадая в бессилие. Как неразумие имеет в себе и разум, точно так же заблуждение живет постоянно и неизбежно в истине, ибо последняя есть всеохватывающее, универсум».

Каким же образом день примиряется здесь с ночью? *Сперва* предполагается, что день равен *двенадцати* часам, *а потом* выставляется положение, гласящее, что день простирается до *двадцати четырех* часов, т. е. что *для ночи,* продолжительность которой тоже равнялась прежде двенадцати часам, *нет места.* Когда нет места для *ночи*, то ясно, что *нет места и для противоположности* между ночью и днем. Посредством таких наивных

* ««Всеобъемлющее бытие едино». Если тавтология, т. е. простое повторение в сказуемом того, что уже высказано в подлежащем, представляет собой аксиому, то мы имеем перед собой аксиому чистейшей воды. В подлежащем г. Дюринг сказал нам, что бытие охватывает все, в сказуемом же он затем неустрашимо утверждает, что, кроме этого всего, не существует ничего. Какая колоссальная систему создающая идея!» *Фридрих Энгельс,* — Философия. Политическая экономия. Социализм (Анти-Дюринг). Перевод с немецкого. 4-е издание. С. Петербург 1907, стр. 30 [1].

приемов, сводящихся к тому, что *одно и то же* выражение употребляли в *разных* смыслах, с величайшей легкостью можно в самом деле примирить все что угодно, разрешить «все загадки» и «уничтожить» все противоположности всего мира. Но... ответ ли это, полно?

И. Дицгену нужно было выбрать между идеалистической диалектикой Гегеля и материалистической диалектикой Маркса. И он сильно склонялся к этой последней. Но, недостаточно разобравшись в вопросе и даже недостаточно ознакомившись с ним, он *запутался* в своих собственных доводах против спекулятивной философии и вообразил, что ему удалось *«примирить»* противоположность между идеализмом и материализмом. Нечего и говорить о том, что это неуменье справиться со своей собственной философской мыслью было со стороны И. Дицгена проявлением *слабости,* а вовсе не силы. Но ему самому — и именно по той причине, что он не сумел справиться со своей собственной философской мыслью, — это проявление его *слабости* казалось, наоборот, проявлением его *превосходства* над «односторонним» материализмом.

И такими же глазами смотрят на его слабость те, которые «дополняют» теперь Карла Маркса и Фридриха Энгельса Иосифом Дицгеном. Мы вполне понимаем то, что немцы называют *пиететом* в отношениях детей к родителям. Нам и в голову не приходит поэтому осмеивать то несомненно преувеличенное мнение, которое Евгений Дицген составил себе о философии своего отца. Но Евгений Дицген с своей стороны должен понять пиетет в отношении ученика к учителю. Поэтому он не посетует на нас за то, что мы решительно отвергаем его попытку «дополнить» Маркса. Что же касается до гг. Унтерманов, Дауге, Орловых и т. д., то *их* склонность к упомянутому «дополнению» представляется нам простым продуктом незнания, слабости философской мысли и литературной неосмотрительности. У этих людей нет других смягчающих обстоятельств, а только что перечисленные вряд ли что-нибудь смягчают.

В № 2-м «Руси» за нынешний (1907) год помещен был фельетон Г. В. Коломийцева «Музыка настоящего (Рихард Вагнер и поиски новых богов)». В этом фельетоне нас заинтересовали следующие строки:

«Тут я хочу остановиться на одном явлении, которое мне представляется очень характерным для нашего нервного, торопливого времени. Явление это — сильно развившаяся боязнь оказаться «отсталым» в вопросах музыкального искусства, боязнь, вызванная ложно усвоенными урывками прошлого. В связи с поисками нового во что бы то ни стало эта боязнь приводит нас к тому, что мы стали слишком часто находить «новое» и «гениальное» там, где в наличности имеется в луч-

шем случае лишь нечто гораздо менее «значительное» и главное — в сущности своей вовсе не новое».

Такая же боязнь замечается и в нашей литературе марксизма. Ею объясняется — *в первой инстанции* — очень многое и, между прочим, то, что у нас всё «дополняют» Маркса: то Кантом, то Махом, то, наконец, И. Дицгеном.

В заключение мы просим читателя не думать, что мы не придаем ровно никакого значения философским трудам автора «Писем о логике». Нет, нет и нет! Мы очень далеки от такого отношения к ним. По нашему мнению, они не имеют ровно никакого значения *только как дополнение к Марксу,* а сами по себе они довольно интересны и местами поучительны, хотя «Письма о логике» И. Дицгена поразительно, страшно бедны в сравнении с *«Наукой Логики» (Wissenschaft der Logik)* Гегеля.

И. Дицгену больше всего вредят его же чересчур усердные поклонники: сопоставленный с гигантами, такими, как Гегель и Маркс, он кажется гораздо меньше, чем был на самом деле.

Мы советовали бы *читать И. Дицгена лишь после внимательного изучения философии Маркса.* Тогда можно легко видеть, в чем он *приближается* к основателям научного социализма и в чем он *уступает* им, *отставая* от них. В противном же случае чтение его внесет, правда, в голову читателя коекакие немаловажные и интересные — *но отнюдь не новые* — частности рядом с большой и вредной путаницей.

А с внешней стороны изучать И. Дицгена гораздо удобнее было бы в том случае, если бы кто-нибудь сжалился, наконец, над русским читателем и перевел бы главнейшие произведения немецкого пролетария-философа с варварского языка гг. Дауге и А. Орлова на литературный русский язык. Это было бы чистым благодеянием!

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ МАРКСИЗМА

Марксизм — это целое миросозерцание. Выражаясь кратко, это *современный материализм*, представляющий собою высшую в настоящее время ступень развития того *взгляда на мир*, основы которого были заложены еще в древней Греции Демокритом, а отчасти и предшествовавшими Демокриту ионийскими мыслителями: так называемый *гилозоизм* есть не что иное, как наивный *материализм*. Самая главная заслуга в разработке современного материализма принадлежит, без всякого сомнения, Карлу Марксу и его другу Фридриху Энгельсу. Историческая и экономическая стороны этого миросозерцания, т. е. так называемый *исторический материализм* и тесно связанная с ним совокупность взглядов *на задачи, метод и категории политической экономии и на экономическое развитие общества, в особенности же капиталистического,* являются в своих основаниях почти исключительно делом Маркса и Энгельса. То, что внесено было в эти области их *предшественниками*, должно быть рассматриваемо лишь как подготовительная работа собирания материала, подчас обильного и драгоценного, но еще не систематизированного, не освещенного одной общей мыслью и потому не оцененного и не использованного в своем истинном значении. То, что сделано было в тех же областях *последователями* Маркса и Энгельса в Европе и Америке, представляет собою лишь более или менее удачную разработку отдельных — правда, иногда в высшей степени важных — вопросов. Вот почему не только в «широкой публике», до сих пор никогда еще не дораставшей до глубокого понимания философских учений, но даже и в среде людей, считающих себя верными последователями Маркса и Энгельса, и притом

не только в России, но и во всем цивилизованном мире, термином «марксизм» часто обозначаются именно только две только что указанные нами стороны современного материалистического миросозерцания. Эти две его стороны рассматриваются в таком случае как нечто совершенно независимое от «философского материализма» и чуть ли не противоположное ему*. А так как эти две стороны, произвольно вырванные из общей совокупности родственных им и составляющих их теоретическое основание взглядов, не могут же висеть в воздухе, то у людей, совершивших над ними операцию вырывания, естественно возникает потребность заново «обосновать марксизм», соединив его — опять-таки совершенно произвольно и чаще всего под влиянием философских настроений, господствующих в данное время между *идеологами буржуазии,* — с тем или другим философом: с Кантом, с Махом, с Авенариусом, с Оствальдом, а в последнее время — с Иосифом Дицгеном. Философские взгляды И. Дицгена возникли, правда, вполне независимо от буржуазных влияний и в значительной степени родственны философским воззрениям Маркса — Энгельса. Но эти последние обладают несравненно более стройным и богатым содержанием и уже по одному этому не могут быть *дополнены,* а могут быть, пожалуй, отчасти *популяризованы* с помощью учения Дицгена. До сих пор не было сделано попытки «дополнить Маркса» Фомою Аквинским. Но нет ничего невозможного в том, что, несмотря на недавнюю

* [Примечание к нем. изд. 1910 г.]. Мой друг Виктор Адлер совершенно верно заметил в статье, которую он опубликовал в день похорон Энгельса, что социализм, как его понимали Маркс и Энгельс, есть не только экономическое, но и универсальное учение (я цитирую по итальянскому изданию: Federico Engels. L'Economia politica. Primi lineamenti di una critica dell'economia politica. Con introduzione e notizie bio-bibliografiche di Filippo Turati, Vittorio Adler e Carlo Kautsky e con appendice. Prima edizione italiana, pubblicata in occasione della morte dell'autore (5 agosto 1895), p. 12—17. Milano 1895. [Ф. Энгельс, Политическая экономия. Основные черты критики политической экономии. С введением и био-библиографическими заметками Филиппа Турати, Виктора Адлера и Карла Каутского. Первое итальянское издание, публикуемое по случаю смерти автора (5 августа 1895 г.), стр. 12—17. Милан 1895.][1] Но чем вернее эта характеристика социализма, «как его понимали Маркс и Энгельс», тем более странное впечатление производит, когда Виктор Адлер допускает возможность замены *материалистической* основы этого «универсального учения» *кантовской.* Что приходится думать об универсальном учении, философская основа которого не стоит ни в какой связи со всем его строением? Энгельс писал: «Маркс и я были едва ли не единственными людьми, которые спасли из немецкой идеалистической философии сознательную диалектику и перевели ее в материалистическое понимание природы и истории» (см. предисловие к третьему изданию «Анти-Дюринга», S. XIV)[2]. Из этого совершенно ясно вытекает, что отцы научного социализма, несмотря на некоторых своих современных последователей, были *сознательными материалистами* не только в области истории, но и в области естествознания.

энциклику папы против модернистов [1], католический мир выдвинет когда-нибудь из своей среды мыслителя, способного на этот теоретический подвиг [2].

I

Необходимость «дополнения» марксизма тем или другим философом доказывается обыкновенно ссылкою на то, что Маркс и Энгельс нигде не изложили своих философских воззрений. Но такая ссылка мало убедительна, не говоря уже о том, что если бы эти воззрения и в самом деле остались совершенно неизложенными, то это еще не давало бы никакого логического основания для замены их взглядами первого встречного мыслителя, по большей части стоящего на совершенно другой точке зрения. Нужно помнить, что мы имеем достаточно литературных данных для составления себе правильного понятия о философских взглядах Маркса — Энгельса*.

Взгляды эти были *в своем окончательно* сложившемся виде изложены *довольно полно,* хотя и в полемической форме, в первой части книги Энгельса «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft»** (есть несколько русских переводов). В замечательной брошюре того же автора «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie»*** (переведена нами на русский язык и снабжена предисловием и пояснительными примечаниями; издана г. Львовичем) [3] взгляды, составляющие философскую основу марксизма, изложены уже в положительной форме. Краткую, но яркую характеристику тех же взглядов, в их отношении к *агностицизму*, Энгельс дал в предисловии к английскому переводу брошюры «Развитие научного социализма» [4] (переведено на немецкий язык и напечатано под заглавием «Ueber den historischen Materialismus»**** в «Neue Zeit», №№ 1 и 2, 1892—1893 гг.). Что касается Маркса, то для понимания *философской стороны* его учения в высшей степени важны, во-первых, характеристика *материалистической диалектики* — в ее отличии от *идеалистической* диалектики Гегеля — в предисловии ко второму изданию I тома «Капитала», во-вторых, многие отдельные замечания, мимоходом высказанные в том же томе. Весьма существенными в известных отношениях являются также некоторые страницы

* Философии Маркса — Энгельса посвящена работа г. *Вл. Вериго,* Marx als Philosoph. Bern und Leipzig [Маркс как философ. Берн и Лейпциг] 1894, но трудно вообразить себе что-либо менее удовлетворительное.

** [«Переворот в науке, произведенный г. Евгением Дюрингом»]

*** [«Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»]

**** [«Об историческом материализме»]

в «Misère de la philosophie»* (есть русский перевод). Наконец, *процесс развития* философских взглядов Маркса — Энгельса с достаточной ясностью обнаруживается в их ранних произведениях, вновь изданных Ф. Мерингом под заглавием «Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx»** и т. д., Stuttgart 1902.

В своей диссертации «Differenz der Demokritschen und Epikureischen Naturphilosophie»***, равно как и в некоторых статьях, перепечатанных Мерингом в первом томе названного издания, молодой Маркс является перед нами еще чистокровным идеалистом Гегелевой школы; в статьях же, вошедших теперь в тот же том и появившихся первоначально в «Deutsch-französischen Jahrbüchern»****, он — а также и сотрудничавший в тех же «Jahrbüchern» Энгельс — твердо стоит уже на точке зрения Фейербахова *«гуманизма»******. Вышедшая в 1845 г. и перепечатанная теперь во втором томе Мерингова издания книга «Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen

* [«Нищете философии»][1]

** [«Из литературного наследства Карла Маркса»][2]

*** [«Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура»][3]

**** [«Немецко-французском ежегоднике»][4]

***** [Примечание к нем. изд. 1910 г.]. Для характеристики эволюции философских воззрений Маркса представляет большое значение его письмо Фейербаху от 20 октября 1843 г. Приглашая Фейербаха выступить против Шеллинга, Маркс пишет: «Вы как раз самый подходящий человек для этого, так как Вы — *прямая противоположность Шеллингу. Искренняя юношеская мысль* Шеллинга, — мы должны признавать все хорошее и в нашем противнике, — для осуществления которой у него не было, однако, никаких способностей кроме воображения, никакой энергии кроме тщеславия, никакого возбуждающего средства, кроме опиума, никакого органа кроме легко возбудимой женственной восприимчивости — эта искренняя юношеская мысль Шеллинга, которая у него осталась фантастической юношеской мечтой, для Вас стала истиной, действительностью, серьезным мужественным делом. Шеллинг есть поэтому Ваша *предвосхищенная карикатура,* а как только действительность выступает против карикатуры, последняя должна рассеяться, как туман. Я считаю Вас поэтому необходимым, естественным, призванным их величествами природой и историей, противником Шеллинга. Ваша борьба с ним — это борьба подлинной философии против философии мнимой». K. Grün «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass». I. Band S. 361. Leipzig und Heidelberg 1874. [К. Грюн, «Людвиг Фейербах в его письмах и произведениях». Лейпциг и Гейдельберг 1874, т. I, стр. 361][5]. Согласно этому Маркс, вероятно, понимал «юношескую мысль Шеллинга» в смысле материалистического монизма. Но Фейербах не разделял этого взгляда Маркса, как видно из его ответа Марксу. Он находит, что Шеллинг уже в своих первых произведениях «только превращает идеализм *мысли* в идеализм *воображения*, вещам приписывает так же мало реальности, как и «я», с той лишь разницей, что это имело другую видимость, что на место определенного «я» он поставил неопределенное Абсолютное и придал идеализму пантеистический оттенок» (там же, стр. 402).

Kritik»* показывает нам обоих своих авторов, т. е. и Маркса и Энгельса, делающими несколько значительных шагов в смысле *дальнейшей разработки* философии Фейербаха. В каком направлении предпринята была ими эта разработка, видно из тех одиннадцати *тезисов о Фейербахе*, которые были написаны Марксом весною 1845 г. и напечатаны Энгельсом в приложении к вышеназванной брошюре «Л. Фейербах» [2]. Словом, в материале тут недостатка нет, — нужно только уметь пользоваться им, т. е. нужно быть подготовленным к его пониманию. Современные же читатели как раз и не подготовлены к его пониманию, а потому и не умеют им пользоваться.

Почему это происходит? По многим причинам. Одной из самых главных является то, что теперь чрезвычайно мало распространены, во-первых, *знание Гегелевой философии*, без которого трудно усвоить метод Маркса, во-вторых, *знакомство с историей материализма*, отсутствие которого не позволяет современным читателям составить себе ясное представление об учении Фейербаха, бывшего непосредственным философским предшественником Маркса и в значительной степени выработавшего философскую основу того, что можно назвать миросозерцанием Маркса — Энгельса.

«Гуманизм» Фейербаха обыкновенно изображается теперь как нечто весьма неясное и неопределенное. Ф. А. Ланге, вообще очень сильно содействовавший в «широкой публике» и в ученом мире распространению совершенно неправильного взгляда на сущность материализма и на его историю, совсем отказывается признать «гуманизм» Фейербаха материалистическим учением [3]. Примеру Ф. А. Ланге следуют в этом отношении почти все, писавшие о Фейербахе в России и за границей. Не избежал, как видно, его влияния и П. А. Берлин, который изображает Фейербахов «гуманизм» каким-то не «чистым» материализмом**. Признаемся, нам не совсем ясно, как смотрит на этот вопрос Фр. Меринг, лучший — едва ли, впрочем и не единственный — знаток философии между германскими социал-демократами. Но зато нам совершенно ясно, что Маркс и Энгельс видели в Фейербахе именно материалиста. Правда, Энгельс указывает на непоследовательность Фейербаха; но это нисколько не мешает ему признавать *основные положения* его философии *чисто материалистическими****. Да иначе и не может смотреть на эти положения человек, давший себе труд хорошо изучить их.

---

* [«Святое семейство, или критика критической критики»] [1].

** См. его интересную книгу «Германия накануне революции 1848 г.», СПБ. 1906, стр. 228—229.

*** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Энгельс писал: «Ход развития Фейербаха есть ход развития гегельянца, — правда, вполне правоверным

Марксизмъ.

Такъ называется современный матеріализмъ, представляющій собою высшую (въ настоящее время) ступень развитія ~~[illegible]~~ того матеріалистическаго міросозерцанія, основы котораго были заложены еще въ Древней Греціи Демокритомъ, а отчасти и предшествовавшими Демокриту іонійскими мыслителями: такъ называемый гилозоизмъ есть не что иное, какъ наивный ~~[illegible]~~ матеріализмъ. Самая главная заслуга въ разработкѣ современнаго матеріализма принадлежитъ, безъ всякаго сомнѣнія, Карлу Марксу (отсюда — марксизмъ) и его другу Фридриху Энгельсу. Историческая ~~[illegible]~~

Первая страница варианта рукописи Г. В. Плеханова «Основные вопросы марксизма»

II

Говоря все это, мы прекрасно знаем, что мы очень сильно рискуем удивить многих и многих из наших читателей. Но мы не боимся этого, ибо прав был древний мыслитель, сказавший, что удивление есть мать философии. А чтобы наши читатели не остались, так сказать, на стадии удивления, мы им прежде всего порекомендуем спросить себя, что, собственно, хотел выразить Фейербах, когда, набрасывая в немногих, но ярких словах свой философский curriculum vitae *, он писал: «Бог был моей первой мыслью, разум — второю, а человек — третьей и последнею» [2]. Мы утверждаем, что этот вопрос безапелляционно решается следующими многознаменательными словами того же Фейербаха: «В споре между материализмом и спиритуализмом... речь идет о человеческой голове; ...раз мы узнали, что представляет собою та материя, из которой состоит мозг, мы скоро придем к ясному взгляду и насчет всякой другой материи, насчет материи вообще»**. В другом месте он говорит, что его *«антропология»*, т. е. «гуманизм», представляет собою лишь указание на то, что человек принимает за бога свою собственную сущность, свой собственный дух***. И этой «антропологической» точки зрения не чужд, по его замечанию, уже Декарт****. Что же все это значит? Это значит, что Фейербах взял «человека» за отправную точку своих философских рассуждений *только потому*, что, отправляясь от этой точки, он надеялся скорее прийти к цели, которая состояла в составлении правильного взгляда на материю вообще и на ее отношение к «духу». Стало быть, тут мы имеем дело *с методологическим приемом*, значение которого обусловливалось обстоятельствами времени и места, т. е. привычками мысли тогдашних ученых и просто

гегельянцем он не был никогда, — к материализму. На известной ступени этого развития он пришел к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника. С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что гегелевское предвечное существование «абсолютной идеи», «предсуществование логических категорий» до возникновения мира есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца; что тот вещественный, чувственно воспринимаемый мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше сознание и мышление, каким бы сверхчувственным оно ни казалось, является продуктом вещественного, телесного органа, мозга. Материя не есть продукт духа, а дух сам есть лишь высший продукт материи. Это, разумеется, чистый материализм». «Ludwig Feuerbach», S. 17—18. Stuttgart 1907. [«Людвиг Фейербах», стр. 17—18, Штутгарт 1907.] [1]

* [букв.: круговорот жизни]

** «Ueber Spiritualismus und Materialismus». Werke, X, 129. [«О спиритуализме и материализме». Соч., X, 129.] [3]

*** Werke [Сочинения], IV, 249[4].

**** Там же, та же стр.

образованных немцев *, *а вовсе не какой-нибудь особенностью миросозерцания* **.

Уже из приведенных нами слов Фейербаха насчет «человеческой головы» видно, что в ту пору, когда он писал эти слова, вопрос о «материи, из которой состоит мозг», был им решен в «чисто» материалистическом смысле. И это его решение вопроса было принято также Марксом — Энгельсом. Оно легло в основу их собственной философии, что с самой полной ясностью видно из не раз уже упомянутых нами сочинений Энгельса «Людвиг Фейербах» и «Анти-Дюринг». Вот почему мы должны поближе ознакомиться с этим решением: изучая его, мы будем в то же время изучать *философскую сторону марксизма*.

В своей статье «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» ***, появившейся в 1842 году и, как это по всему видно, оказавшей очень сильное влияние на Маркса, Фейербах говорит, что «истинное отношение мышления к бытию есть

---

* Фейербах сам очень хорошо говорит, что *начало* всякой философии определяется предшествовавшим состоянием философской мысли (Werke [Сочинения], II, 193) [1].

** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Ф. Ланге утверждает: «Настоящий материалист всегда будет склонен направлять свой взор на всю совокупность внешней природы и рассматривать человека только как волну в океане вечного движения вещества. Природа человека является для материалиста только специальным случаем общей физиологии, как мышление есть только специальный случай в цепи физических жизненных процессов». «Geschichte des Materialismus», 2. Band, S. 74. Leipzig 1902. [«История материализма», т. 2, стр. 74. Лейпциг 1902.] [2] Но и Теодор Дэзами в своем «Code de la Communauté» (Paris 1843) [«Кодексе общности» (Париж 1843)] тоже исходит от человеческой природы (человеческого организма), и, несмотря на это, никто не усомнится, что он разделяет взгляды французского материализма XVIII столетия. Впрочем, Ланге совершенно не упоминает Дэзами, тогда как Маркс причисляет его к французским коммунистам, коммунизм которых был научнее, чем коммунизм, например, Кабэ. «Дэзами, Гей и другие развивают, подобно Оуэну, учение *материализма*, как учение *реального гуманизма* и как *логическую* основу коммунизма». Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, 2. Band, S. 240. [Из литературного наследства К. Маркса, Ф. Энгельса и Ф. Лассаля, т. 2, стр. 240.] [3] В то время, когда Маркс и Энгельс писали цитированное произведение («Святое семейство»), они еще расходились в оценке философии Фейербаха. Маркс называл ее «материализмом, совпадающим с гуманизмом»: «Подобно тому, как Фейербах явился выразителем *материализма*, совпадающего с гуманизмом, в *теоретической* области, французский и английский *социализм* и коммунизм явились выразителями этого материализма в *практической* области» [4]. Маркс вообще рассматривал материализм как необходимую теоретическую основу коммунизма и социализма. Энгельс, напротив, придерживался взгляда, что Фейербах раз навсегда покончил со старым противоположением спиритуализма и материализма (там же, с. 232 и 196) [5]. Позже, как мы видели, он также отмечает в развитии Фейербаха эволюцию от идеализма к материализму.

*** [«Предварительные тезисы к реформе философии»].

следующее: бытие — *субъект*, мышление — *предикат*. Мышление обусловливается бытием, а не бытие мышлением. Бытие обусловливается самим собою... имеет свою основу в самом себе»*.

Этот взгляд на отношение бытия к мышлению, положенный Марксом — Энгельсом в основу *материалистического объяснения истории*, представляет собою важнейший результат той критики Гегелева идеализма, которая была в главных чертах закончена еще Фейербахом и выводы которой могут быть так изложены в немногих словах.

Фейербах нашел, что философия Гегеля устранила противоречие между бытием и мышлением, выразившееся с особенной выпуклостью у Канта. Но, по мнению Фейербаха, она устранила это противоречие, *продолжая оставаться внутри его*, т. е. внутри *одного из его элементов*, и именно — *мышления*. У Гегеля *мышление и есть бытие*: «Мысль — субъект; бытие — предикат» **. Выходит, что Гегель — и вообще идеализм — устраняет противоречие лишь *посредством устранения одного из его составных элементов, т. е. бытия, материи, природы*. Но устранить один из составных элементов противоречия вовсе не значит разрешить это противоречие. «Учение Гегеля о том, что природа *«полагается»* идеей, представляет собою лишь перевод на философский язык теологического учения о том, что природа создана богом, действительность, материя — отвлеченным, не материальным существом» ***. И это относится не только к абсолютному идеализму Гегеля. Трансцендентальный идеализм Канта, согласно которому внешний мир получает свои законы от рассудка, а не рассудок от внешнего мира, находится в самой тесной родственной связи с теологическим представлением о том, что божественный рассудок продиктовал миру его законы ****. *Идеализм не устанавливает единства бытия и мышления* и не может установить его; *он его разрывает*. Исходная точка идеалистической философии — *«я»* как основной философский принцип — совершенно ошибочна. Точкой отправления истинной философии должно служить не *«я»*, а *«я»*—и—*«ты»*. Только эта точка отправления дает возможность прийти к правильному пониманию отношения между мышлением и бытием, субъектом и объектом. «Я» есмь «я» для меня самого и в то же время — *«ты»* для другого [5]. «Я» — *субъект* и в то же время *объект*. И надо заметить, кроме того, что я — не то отвлеченное существо, с которым оперирует идеалисти-

* Werke [Сочинения], II, 263 [1].
** Werke [Сочинения], II, 261 [2].
*** Werke [Сочинения], II, 262 [3].
**** Werke [Сочинения], II, 295 [4].

ческая философия. Я — существо *действительное;* мое *тело* принадлежит к моей *сущности*, более того — мое тело, как *целое*, и есть мое *я*, моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело. Таким образом, обратно тому, что утверждают идеалисты, действительное материальное существо оказывается субъектом, а мышление — предикатом. И в этом и состоит единственное возможное разрешение того противоречия между бытием и мышлением, над которым так тщетно бился идеализм. Тут не *устраняется* ни один из элементов противоречия, оба они *сохраняются*, обнаруживая свое истинное *единство*. «Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, объективно, есть акт материальный, чувственный» *.

Заметьте, что, говоря это, *Фейербах сближается со Спинозой*, философию которого он с большим сочувствием излагал уже в то время, когда только еще намечался его собственный разрыв с идеализмом, т. е. когда он писал свою историю новой философии **. В 1843 г. он в своих «Grundsätze» *** очень тонко заметил, что *пантеизм есть теологический материализм*, отрицание теологии, остающееся на теологической точке зрения. В этом смешении *материализма с теологией* заключалась непоследовательность Спинозы, не помешавшая ему, однако, найти «правильное, по крайней мере для своего времени, выражение для материалистических понятий новейшей эпохи». Поэтому Фейербах называет Спинозу «Моисеем новейших свободных мыслителей и материалистов» ****. В 1847 г. Фейербах спрашивает: «Чем же оказывается при внимательном рассмотрении то, что Спиноза логически или матафизически называет *субстанцией*, а теологически — *богом?*». И на этот вопрос он категорически отвечает: «Не чем иным, как природой» [3]. Главный недостаток спинозизма он видит в том, что «чувственная антитеологическая сущность природы принимает у него вид отвлеченного метафизического существа». Спиноза устранил дуализм бога и природы, так как объявил

* Werke [Сочинения], II, 350[1].

** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Уже в это время Фейербах написал следующие примечательные строки: «Несмотря на всю противоположность между практическим, отрицающим всякую спекуляцию, реализмом в системах так называемого сенсуализма и материализма англичан и французов и духом *всего* Спинозы, они все же имеют свое *последнее* основание в том взгляде на *материю*, который был выражен Спинозой, как метафизиком, в знаменитом положении: «материя отрицает бога»». (*K. Grün*, L. Feuerbach, I, S. 324—325. [*К. Грюн*, Л. Фейербах, I, стр. 324—325].)

*** [«Основах»].

**** Werke [Сочинения], II, 291[2].

действия природы действиями бога. Но именно потому, что действия природы являются в его глазах действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе. Бог представляется субъектом, природа — предикатом. Философия, окончательно освободившаяся от богословских преданий, должна устранить этот важный недостаток правильной по своему существу философии Спинозы. «Долой это противоречие! — восклицает Фейербах. — Не Deus sive Natura, но aut Deus aut Natura * есть пароль истины» **.

Итак, «гуманизм» Фейербаха сам оказывается не чем иным, как спинозизмом, освобожденным от его теологической привески. И именно на точку зрения этого спинозизма, освобожденного Фейербахом от его теологической привески, перешли Маркс и Энгельс, когда разорвали с идеализмом.

Но освободить спинозизм от его теологической привески значило обнаружить его истинное, *материалистическое* содержание. Стало быть, *спинозизм Маркса—Энгельса и был новейшим материализмом* ***[3].

Далее. Мышление — не *причина* бытия, а его *следствие*, или, точнее, его *свойство*. Фейербах говорит: «Folge und Eigenschaft» ****. *Я* ощущаю и мыслю вовсе не как субъект, противостоящий объекту, а как *субъект-объект*, как действительное, материальное существо. «И объект для меня есть не только ощущаемый предмет, но также основание, необходимое условие моего ощущения»[4]. Объективный мир находится не только вне меня; он также — во мне самом, в моей собственной коже *****. Человек есть лишь часть природы, часть бытия; поэтому нет места для противоречия между его мышлением и бытием. Пространство и время существуют не только для мышления. Они также — формы бытия. Они — формы моего созерцания. Но они таковы единственно потому, что я сам — существо, живущее во времени и в пространстве, и что я

---

* [Не бог или природа, но или бог, или природа]

** Werke [Сочинения], II, 350[1].

*** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] В «Святом семействе» (2. Band des Nachlasses [2 том «Наследия»]) Маркс замечает: ««История философии» *Гегеля* изображает французский материализм как *реализацию* субстанции Спинозы» (S. 240)[2].

**** [«Следствие и свойство».]

***** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] «Как познаем мы внешний мир? Как познаем мы *внутренний* мир? Мы не имеем ведь для нас иных средств, чем для других! Знаю ли я что-нибудь о себе без посредства чувств? Существую ли я, если я не существую вне себя, т. е. вне моего представления? Но откуда я знаю, что я существую? Но откуда я знаю, что я существую не в представлении, а чувственно, действительно, если я не воспринимаю себя при посредстве чувств?» (Nachgelassene Aphorismen [«Посмертные афоризмы»] Фейербаха в кн. Грюна, II, S. 311 [II, стр. 311]).

ощущаю и чувствую лишь, как такое существо. Вообще законы бытия суть вместе с тем и законы мышления [1].

Так говорил Фейербах *. И то же, хотя иногда и другими словами, говорил Энгельс в своей полемике с Дюрингом **. Уже отсюда видно, какая важная часть философии Фейербаха навсегда вошла в философию Маркса — Энгельса.

Если Маркс начал выработку своего материалистического объяснения истории с критики *Гегелевой философии права*, то он мог поступить так *только потому*, что критика *спекулятивной философии Гегеля* была закончена еще Фейербахом.

Даже *критикуя* Фейербаха в своих тезисах, Маркс нередко развивает и дополняет его же мысли. Вот пример из области «гносеологии». По словам Фейербаха, человек, прежде чем *думать* о предмете, *испытывает на себе* его действие, *созерцает его, чувствует*.

Маркс имеет в виду эту мысль Фейербаха, говоря: «Главный недостаток материализма, — до Фейербахова включительно, — состоял до сих пор в том, что он рассматривает действительность, предметный, воспринимаемый внешним чувством, мир, лишь в форме *объекта* или в форме *созерцания*, а не в форме конкретной человеческой деятельности, не в форме практики, не субъективно» [3]. Этим недостатком материализма объясняется, говорит далее Маркс, то обстоятельство, что Фейербах в своей «Сущности христианства» рассматривает как истинно человеческую деятельность только деятельность теоретическую. Другими словами это можно выразить так: Фейербах указывает на то, что наше *я* познает *объект, лишь подвергаясь его воздействию* ***. Маркс же возражает: наше *я* познает объект, *воздействуя на него с своей стороны*. Мысль Маркса вполне правильна; еще *Фауст сказал: «в начале дело было»*. Конечно, в защиту Фейербаха можно возразить, что ведь и в процессе *нашего воздействия* на предметы мы познаем их свойства лишь постольку, поскольку они с своей стороны воздействуют на нас.

---

* Werke [Сочинения], II, 334, и X, 186—187.

** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Тут мы особенно рекомендуем вниманию читателя ту мысль Энгельса из «Анти-Дюринга», что законы внешней природы и законы, регулирующие телесное и духовное бытие человека, суть «два класса законов, которые мы можем отделять один от другого самое большее в нашем представлении, отнюдь не в действительности» (S. 112—113)[2]. Это то же самое *учение об единстве бытия и мышления, объекта и субъекта*. О пространстве и времени смотри пятую главу первой части указанного сочинения. Из этой главы видно, что пространство и время были для Энгельса, как и для Фейербаха, не только формами созерцания, но и формами бытия (S. 41—42).

*** «Dem Denken, — говорит он, — geht das Sein voran; ehe du die Qualität denkst, *fühlst* du die Qualität» (Werke [Сочинения], II, 253). (Мышлению предшествует бытие; прежде чем ты сознаешь качество, ты его ощущаешь.) [4]

В обоих случаях *мышлению* предшествует *ощущение*, в обоих случаях мы прежде *ощущаем* их свойства, а потом уже *думаем* о них. Но Маркс этого и не отрицал. Для него дело было не в том неоспоримом факте, что ощущение предшествует размышлению, а в том, что человек побуждается к размышлению главным образом теми ощущениями, которые он испытывает в процессе своего воздействия на внешний мир. А так как это воздействие на внешний мир предписывается ему его борьбою за свое существование, то теория познания тесно связывается у Маркса с его материалистическим взглядом на культурную историю человечества. Недаром тот же самый мыслитель, который направил против Фейербаха интересующий нас здесь тезис, написал в первом томе своего «Капитала»: «воздействуя на природу вне его, человек изменяет свою собственную природу». Это положение обнаруживает весь свой глубокий смысл только при свете Марксовой теории познания. И мы еще увидим, как сильно подтверждается эта его теория историей культурного развития и даже, между прочим, наукой о языке. Но все-таки надо признать, что гносеология Маркса по самой прямой линии происходит от гносеологии Фейербаха или, если хотите, что она, собственно, и есть гносеология Фейербаха, но только углубленная посредством сделанной к ней Марксом гениальной поправки [1].

Прибавим мимоходом, что эта гениальная поправка была подсказана «духом времени». В этом стремлении взглянуть на взаимодействие между объектом и субъектом именно с той его стороны, с которой субъект выступает в *активной* роли, сказалось общественное настроение того времени, когда складывалось миросозерцание Маркса — Энгельса *. Революция 1848 года была тогда уже не за горами...

III

Учение об единстве субъекта и объекта, мышления и бытия, в одинаковой мере свойственное как Фейербаху, так и Марксу — Энгельсу, было также учением наиболее выдающихся материалистов XVII и XVIII столетий.

В другом месте ** мы показали, что Ламеттри и Дидро пришли — хотя, надо прибавить, каждый своим особым путем —

* [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Фейербах сказал о своей философии: «Моя философия не может быть исчерпана пером, она не находит места на бумаге». Но это положение имело для него только теоретический смысл. Он заявляет дальше: «Ибо для нее — т. е. для философии Фейербаха — истинным является не продуманное, а то, что было не только продумано, но увидено, услышано и прочувствовано» (Nachgelassene Aphorismen [«Посмертные афоризмы»] в книге Грюна, II, S. 306 [II, стр. 306]).

** См. статью «Бернштейн и материализм» в нашем сборнике «Критика наших критиков»[2].

к такому миросозерцанию, которое было «родом спинозизма», т. е. спинозизмом, лишенным искажавшей его истинное содержание теологической привески; легко было бы показать, что, поскольку речь идет об единстве субъекта и объекта, Гоббс тоже очень близок к Спинозе. Но это завело бы нас слишком далеко. Да в этом и нет настоятельной нужды. Едва ли не интереснее для читателя будет констатирование того, что каждый натуралист, хотя немного занимающийся вопросом об отношении мышления к бытию, приходит в настоящее время к тому учению об их единстве, с которым мы познакомились у Фейербаха.

Когда Гексли писал: «В наши дни никто из стоящих на высоте современной науки и знающих факты не усомнится в том, что основы психологии надо искать в физиологии нервной системы» и что так называемая деятельность духа «есть совокупность мозговых функций» *, он высказывал именно то, что говорил Фейербах, только он с этими словами связывал гораздо менее ясные понятия, и именно потому, что понятия, связывавшиеся у него с этими словами, были гораздо менее ясны, он мог пытаться соединить свой только что указанный нами взгляд с философским скептицизмом Юма **.

Точно так же и наделавший так много шума «монизм» Геккеля есть не что иное, как чисто материалистическое — и, в сущности, близкое к Фейербаховскому — учение об единстве субъекта и объекта. Но Геккель очень плохо знаком с историей материализма, и потому он считает нужным бороться с его «односторонностью», между тем как ему следовало бы дать себе труд изучить его теорию познания в том виде, какой она приняла у Фейербаха и Маркса: это предохранило бы его самого от многих промахов и односторонностей, облегчающих его противникам борьбу с ним на почве философии.

Совсем близко подходит к новейшему материализму — материализму Фейербаха — Маркса — Энгельса — Август Форель в различных своих сочинениях, например в докладе «Gehirn und Seele»***, читанном на 66-м съезде немецких естествоиспытателей и врачей в Вене (26 сентября 1894 г.)****. Местами Форель не только выражает там мысли, очень сходные с мыслями Фейербаха, но — что прямо поразительно — располагает свои доводы именно так, как располагал свою аргументацию Фейер-

* «Hume, sa vie, sa philosophie», p. 108. [«Юм, его жизнь, его философия», стр. 108.]

** Там же, стр. 110.

*** [«Мозг и душа»] [1].

**** Ср. также *третью главу* его книги «L'âme et le système nerveux. Hygiène et pathologie». Paris 1906. [«Душа и нервная система. Гигиена и патология». Париж 1906.]

бак. По словам Фореля, каждый новый день приносит нам убедительные доказательства того, что психология и физиология мозга представляют собою лишь два различных способа рассматривания «одной и той же вещи». Читатель не забыл приведенного нами выше и относящегося к этому же вопросу тождественного взгляда Фейербаха. Этот взгляд можно дополнить здесь следующим соображением: «Я, — говорил Фейербах, — психологический объект для самого себя, но физиологический — для другого» *. В конце концов главная мысль Фореля сводится к тому положению, что сознание есть «внутренний рефлекс мозговой деятельности» **. А это уже чисто материалистический взгляд.

Идеалисты и кантианцы разных видов и разновидностей твердят, возражая материалистам, что непосредственно нам дана именно только *психическая* сторона тех явлений, о которых идет речь у Фореля и у Фейербаха. Это возражение было чрезвычайно ярко формулировано Шеллингом, который сказал, что «дух навсегда останется островом, на который из области материи нельзя попасть без прыжка» [2]. Форель прекрасно знает это, но он убедительно доказывает, что наука была бы прямо невозможна, если бы мы серьезно решились не выходить за пределы этого острова. «Каждый человек, — говорит он, — имел бы лишь психологию своего субъективизма (hätte nur die Psychologie seines Subjectivismus)... и положительно должен был бы усомниться в существовании внешнего мира и других людей» ***. Но такое сомнение есть нелепость ****. «Умозаключения по аналогии, естественно-научная индукция, сравнение опыта наших пяти внешних чувств доказывают нам существование внешнего мира других людей и психологии этих последних. Точно так же они доказывают нам, что сравнительная психология, психология животных, наконец наша собственная психология осталась бы для нас непонятной и

* Werke [Сочинения], II, 348—349 [1].

** «Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen» etc., München 1901, S. 7. [«Психические способности муравьев» и т. д. Мюнхен 1901, стр. 7.]

*** Там же, стр. 7—8.

**** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Более того, по возвращении из ссылки Чернышевский опубликовал статью «Характер человеческого знания»[3]. В ней он остроумно доказывает, что человек, сомневающийся в существовании внешнего мира, должен усомниться в своем собственном существовании. Чернышевский был и навсегда остался верным последователем Фейербаха. Основная мысль его статьи может быть выражена следующими словами Фейербаха: «Я отличаюсь от вещей и существ вне меня не потому, что я себя отличаю от них, но я отличаю себя потому, что отличаюсь от них физически, органически, действительно. Сознание предполагает бытие, есть только осознанное бытие, сущее как сознанное, представленное». (Nachgelassene Aphorismen [«Посмертные афоризмы»], в книге Грюна, II, S. 306. [II, стр. 306.])

полной противоречий, если бы мы стали рассматривать ее без отношения к деятельности нашего мозга; она прежде всего представилась бы противоречащей закону сохранения энергии» *.

Фейербах не только обнаруживает то противоречия, в которые неизбежно попадают люди, отвергающие материалистическую точку зрения, но и показывает, каким путем идеалисты попадают на свой «остров». Он говорит: «*Я* есмь *я* для самого себя и *ты* для другого. Но таковым я являюсь только как чувственное (т. е. материальное. — *Г. П.*) существо. Абстрактный же рассудок изолирует это для себя — бытие, как субстанцию, атом, я, бог; поэтому, связь для-себя-бытия с бытием для другого является у него произвольной. То, что мыслится мною вне чувственности (ohne Sinnlichkeit), мыслится вне всякой связи» **. Это в высшей степени важное соображение сопровождается у него анализом того процесса абстракции, который привел к возникновению Гегелевой логики, как *онтологического* учения ***.

Если бы Фейербах обладал теми сведениями, которые дает нам современная нам этнология, то он мог бы прибавить, что *философский идеализм* исторически происходит от *анимизма*, свойственного первобытным народам. На это указал еще Э. Тэйлор ****, и с этим начинают уже отчасти считаться — хотя пока еще больше как с курьезом, чем как с культурно-историческим фактом, имеющим колоссальное теоретико-познавательное значение, — некоторые историки философии*****.

---

* «Die psychischen Fähigkeiten» [«Психические способности»], та же страница.

** Werke [Сочинения], II, 322. Мы очень рекомендуем эти слова Фейербаха вниманию г. Богданова. Ср. также стр. 263[1].

*** «Der absolute Geist Hegel's ist nichts Anderes als der abstrakte, von sich selbst abgesonderte sogenannte *endliche* Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts Anderes ist, als das abstracte endliche Wesen». Werke, II, 263 (Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как абстрактный, отвлеченный от себя самого, так называемый *конечный* дух, точно так же, как бесконечное существо теологии есть не что иное, как абстрактное конечное существо)[2].

**** «La civilisation primitive», Paris 1876, tome II, p. 143. [«Первобытная культура», Париж 1876, т. II, стр. 143.] [3] Надо, впрочем, заметить, что у Фейербаха есть на этот счет поистине гениальная догадка. Он говорит: «Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff *eines andern* Ich, — so fasst der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freithätige, willkürliche Wesen auf, daher ist der Begriff des Objects überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du des gegenständlichen Ich». II, 321—322. (Понятие объект — первоначально есть не что иное, как понятие *другого я*. Так, человек в детстве воспринимает все предметы как свободные, действующие произвольно существа. Поэтому понятие объекта вообще опосредствовано понятием предметного *я*.) [4]

***** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] См. *Т. Гомперца*, Les penseurs de la Grèce. Trad. par Aug. Reymond, Lausanne 1905, tome II, pp. 414—.

Все эти соображения и доводы Фейербаха не только были хорошо известны и внимательно продуманы Марксом и Энгельсом, но и, несомненно, в весьма значительной мере содействовали выработке их собственного миросозерцания. Если Энгельс относился впоследствии самым презрительным образом к немецкой философии после Фейербаха, то это происходило потому, что она, по его мнению, только воскрешала те старые философские ошибки, которые были обнаружены еще Фейербахом. И так оно и было на самом деле. Ни один из новейших критиков материализма не привел ни одного довода, который не был бы опровергнут или самим Фейербахом, или, еще раньше его, французскими материалистами *, но «критикам Маркса» — Э. Бернштейну, К. Шмидту, Б. Кроче и т. д. и т. д. — «эклектическая нищенская похлебка» [3] самоновейшего немецкого любомудрия кажется совершенно новым блюдом: они питались ею и, видя, что Энгельс не считал нужным заниматься ею, воображали, что он *«уклоняется»* от разбора той аргументации, которая давным-давно уже была рассмотрена им и признана ровно никуда негодной. Это старая, но вечно новая история. Крысы никогда не перестанут думать, что кошка много *сильнее* льва.

Признавая поразительное сходство — а отчасти и тождество — взглядов Фейербаха со взглядами А. Фореля, заметим, однако, что если этот последний обладает гораздо большим запасом естественно-научного образования, то Фейербах имел перед ним преимущество обстоятельного знания философии. Поэтому Форель делает промахи, какие мы не встречаем у Фейербаха. Форель называет свою теорию *психофизиологической теорией тождества***. Против этого нельзя возражать по существу, потому что всякая терминология есть условная вещь, но так как теория тождества лежала когда-то в основе совершенно определенной *идеалистической* философии, то Форель лучше сделал бы, если бы прямо, смело и просто объявил свое учение *материалистическим;* но он, как видно, сохранил некоторые предрассудки против материализма и потому

---

415. [Греческие мыслители. Перев. А. Реймонда, Лозанна 1905, т. II, стр. 414—415.] [1]

* [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Фейербах называл мыслителей, которые стремились вновь оживить устаревшую философию, людьми, пережевывающими старую жвачку (Wiederkäuer). Таких людей в настоящее время, к сожалению, особенно много. Они создали обширную литературу в Германии и отчасти во Франции. Теперь они начинают размножаться также и в России. [2]

** См. его статью: «Die psychophysiologische Identitätstheorie als wissenschaftliches Postulat» [«Психофизиологическая теория тождества как научный постулат»] в сборнике «Festschrift I. Rosenthal», Leipzig 1906, erster Teil. SS. 119—132 [4].

выбрал другое название. Вот почему мы находим нужным отметить, что *тождество в смысле Фореля* не имеет ничего общего с *тождеством в идеалистическом смысле*.

«Критики Маркса» не знают и этого. К. Шмидт в полемике с нами приписывал материалистам именно идеалистическое учение о тождестве. На самом деле материализм признает *единство* субъекта и объекта, а вовсе не тождество их. И это хорошо выяснено было опять-таки Фейербахом.

По Фейербаху, единство субъекта и объекта, мышления и бытия, имеет смысл только тогда, когда за основу этого единства берется человек. Это опять звучит на какой-то особый «гуманистический» лад, и большинство людей, занимавшихся Фейербахом, не считало нужным получше вдуматься в то, *каким образом* человек служит основой единства указанных противоположностей. На самом деле Фейербах понимает это вот как. «Только там, — говорит он, — где мышление есть не *субъект для себя,* а предикат действительного (т. е. материального. — *Г. П.*) существа, только там мысль не есть нечто оторванное от бытия» *. Теперь спрашивается: где же, в каких философских системах, мышление есть «субъект для себя», т. е. нечто независимое от телесного существования мыслящего индивидуума? Ответ ясен: в *идеалистических* системах. Идеалисты сначала превращают мышление в самостоятельную, независимую от человека сущность («субъект для себя»), а потом объявляют, что в ней, в этой сущности, разрешается противоречие между бытием и мышлением именно потому, что ей, независимой от материи сущности, свойственно отдельное независимое бытие **. И оно действительно разрешается в ней, так как что же такое — эта сущность?[2] *Мышление.* И это мышление существует — *есть* — независимо ни от чего другого. Но это решение противоречия есть чисто формальное решение его. Оно достигается только тем, что, как мы уже говорили выше, устраняется один из его элементов: именно независимое от мышления бытие. Бытие оказывается простым свойством мышления, и когда мы говорим, что данный предмет существует, это значит только то, что он существует в мышлении. Так понимал этот вопрос, например, Шеллинг. Для него мышление было тем абсолютным принципом, из которого необходимо следовал действительный мир, т. е. природа

* Werke [Сочинения], II, 340[1].

** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Точно так же поступают Эрнст Мах и его последователи. Они сначала превращают *чувствование* в самостоятельную, не зависящую от чувствующего *тела* сущность, которая у них называется элементом, и затем объявляют, что в этой сущности дано решение противоречия между бытием и мышлением, субъектом и объектом. Из этого видно, как велика ошибка тех, кто утверждает, что Мах близок к Марксу.

и «конечный» дух. Но *как* следовал? Что означало существование действительного мира? Не что иное, как существование в мышлении. Для Шеллинга *вселенная была лишь самосозерцанием абсолютного духа*. И то же мы видим у Гегеля. Но Фейербах не довольствовался таким чисто формальным разрешением противоречия между мышлением и бытием. Он указывал на то, что *мышления, независимого от человека*, т. е. от действительного, материального существа, нет и быть не может. Мышление есть деятельность мозга. «Но мозг только до тех пор служит органом мышления, пока он связан с головой и телом человека» *.

Теперь мы видим, в каком смысле человек является у Фейербаха основой единства бытия и мышления. Он является ею в том смысле, что он есть не что иное, как материальное существо, обладающее способностью к мышлению. Но если он есть такое существо, то ясно, что в нем не устраняется ни один из элементов противоречия: ни бытие, ни мышление, ни «материя», ни «дух», ни субъект, ни объект. Они именно объединяются в нем как в *субъекте-объекте*. «Я есмь, и я мыслю... только как субъект-объект», — говорит Фейербах.

Быть — не значит существовать в мысли. В этом отношении философия Фейербаха гораздо яснее философии И. Дицгена. «Доказать, что нечто существует, — замечает Фейербах, — значит доказать, что оно существует не только в мысли» **. И это совершенно верно. Но ведь это имеет тот смысл, *что единство между мышлением и бытием вовсе не означает и не может означать тождества между ними*.

Здесь выступает перед нами одна из самых важных черт, отличающих материализм от идеализма.

IV

Когда говорят, что Маркс и Энгельс были в течение некоторого времени последователями Фейербаха, то нередко хотят этим сказать, что когда прошло это время, то миросозерцание Маркса—Энгельса существенно изменилось и стало совершенно отличным от миросозерцания Фейербаха. Как видно, так представляется дело К. Дилю, который находит, что влияние Фейербаха на Маркса обыкновенно очень преувеличивается ***. Это огромная ошибка. Перестав быть последователями Фейербаха, Маркс и Энгельс вовсе не перестали разделять весьма значительную часть его собственно философских взглядов. И это

* Werke [Сочинения], II, 362—363[1].

** Werke [Сочинения], X, 187[2].

*** «Handwörterbuch der Staatswissenschaften», V, S. 708. [«Настольный словарь политических наук», V, стр. 708.]

лучше всего доказывается теми тезисами, в которых Маркс критиковал Фейербаха [1]. Тезисы эти вовсе не устраняют основных положений философии Фейербаха; они только исправляют эти положения и — главное — требуют более последовательного, чем у Фейербаха, приложения их к объяснению окружающей человека действительности, в особенности же его собственной деятельности. Не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. Эта же мысль лежит в основе основ всей философии Фейербаха. И эта мысль кладется Марксом и Энгельсом в основу материалистического объяснения истории. Материализм Маркса и Энгельса представляет собою гораздо более развитое учение, нежели материализм Фейербаха. Но материалистические взгляды Маркса и Энгельса развивались в том самом направлении, которое указывалось внутренней логикой философии Фейербаха. Вот почему взгляды эти всегда будут не вполне ясны — особенно с их философской стороны — для того, кто не потрудится выяснить себе, какая именно часть названной философии вошла как составной элемент в миросозерцание основателей научного социализма. И когда вы, читатель, встретите человека, хлопочущего о том, чтобы найти «философское обоснование» для исторического материализма, вы можете быть уверены, что у этого глубокомысленного смертного есть очень большая недохватка в только что указанном нами отношении.

Но оставим глубокомысленных людей. Уже в своем третьем тезисе о Фейербахе Маркс вплотную подходит к самой трудной изо всех тех задач, которые ему предстояло решить в области исторической «практики» общественного человека с помощью выработанного Фейербахом правильного понятия об единстве субъекта и объекта. Тезис этот гласит: «Материалистическое учение о том, что люди представляют собою продукт обстоятельств и воспитания... забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми, и что воспитатель сам должен быть воспитан» [2]. Раз решена эта задача, «тайна» материалистического объяснения истории открыта. Но Фейербах не мог решить ее. В истории он — подобно французским материалистам XVIII века, с которыми у него было много общего, — оставался *идеалистом* *. Тут Марксу — Энгельсу приходилось

* [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Этим объясняются оговорки, которые Фейербах всегда делает, когда говорит о материализме. Так, например: «Идя от этой точки назад, я совершенно соглашаюсь с материалистами; идя вперед, я расхожусь с ними» (Nachgelassene Aphorismen [«Посмертные афоризмы»] в кн. К. Грюна, II, S. 308). Что он хотел этим сказать, видно из следующих его слов: «И я признаю идею, но только в области человечества, политики, морали, философии» (Грюн, II, S. 307). Но откуда является идея в политике и морали? Этот вопрос не решается еще тем, что мы «признаем» идею.

строить наново, пользуясь тем теоретическим материалом, который был накоплен к тому времени общественной наукой, а преимущественно французскими историками эпохи реставрации. Но и тут философия Фейербаха все-таки давала им некоторые драгоценные указания. Фейербах говорит: «Искусство, религия, философия и наука суть лишь проявления или откровения человеческой сущности» *. Отсюда следует, что «человеческая сущность» заключает в себе объяснение всех идеологий, т. е. что развитие этих последних обусловливается развитием «человеческой сущности». Что же она такое? Фейербах отвечает: «Сущность человека заключается лишь в общности, в единстве человека с человеком» **. Это очень неопределенно. И тут мы видим перед собою предел, дальше которого не пошел Фейербах ***. Но за этим пределом как раз и начинается область найденного Марксом — Энгельсом материалистического объяснения истории: это объяснение указывает нам именно те причины, которыми определяется в ходе развития человека «общность единства человека с человеком», т. е. те взаимные отношения, в которые люди вступают между собою. Этот предел не только *отделяет* Маркса от Фейербаха, но и свидетельствует об его *близости* к нему.

Шестой тезис о Фейербахе говорит, что *сущность человека есть совокупность всех общественных отношений*. Это гораздо определеннее, нежели то, что говорил сам Фейербах; но здесь едва ли не яснее, чем где-нибудь, обнаруживается тесная гене-

---

* Werke [Сочинения], II, 343 [1].

** Werke [Сочинения], II, 344 [2].

*** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Впрочем, и по Фейербаху «человеческое существо» создается историей. Так, он говорил: «Я мыслю только как субъект, воспитанный историей, обобщенный, соединенный с целым, с родом, с духом всемирной истории: мои мысли имеют свое начало и основание не непосредственно в моей особенной субъективности, — они представляют результаты; их начало и основание есть начало и основание самой всемирной истории» (К. Грюн, II, S. 309). Мы, таким образом, находим уже у Фейербаха зачатки материалистического понимания истории. Но он в этом отношении идет не дальше Гегеля (см. нашу статью «К шестидесятилетию смерти Гегеля», Neue Zeit, 1890 [3]) и даже отстает от него. Вместе с Гегелем он подчеркивает значение того, что великий немецкий идеалист называл географической основой всемирной истории. Он говорит: «Ход истории человечества, конечно, предписан ему, ибо человек следует за движением природы, как это видно по направлению вод. Люди стремятся туда, где они находят место, и место, которое им больше всего пригодно. Люди оседают в известной местности, они определяются местом, в котором они живут. Сущность Индии есть сущность индуса. То, что он есть, чем он стал, есть только продукт ост-индского солнца, ост-индского воздуха, ост-индской воды, ост-индских зверей и растений. Каким же образом человек мог первоначально возникнуть не из природы? Люди, которые осваиваются со всякой природой, возникли из природы, не выносящей никаких крайностей» (Nachgelassene Aphorismen [Посмертные афоризмы], К. Грюн, II, S. 330 [II, стр. 330]).

тическая связь миросозерцания Маркса с философией Фейербаха.

Когда Маркс писал этот тезис, он уже знал не только то направление, в котором следовало искать решения задачи, но также и самое ее решение. В своей «Критике Гегелевской философии права» он показал, что взаимные отношения людей в обществе — «правовые отношения, равно как и формы государственной жизни, — писал он там, — не могут быть объяснены ни сами собой, ни так называемым общим развитием человеческого духа, но коренятся в материальных условиях человеческой жизни, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII столетия, обозначил именем гражданского общества; анатомию же гражданского общества нужно искать в его экономии» [1].

Теперь оставалось только объяснить происхождение и развитие *экономии*, чтобы иметь полное решение той задачи, с которой материализм не мог справиться в течение целых столетий. Это объяснение и было дано Марксом — Энгельсом.

Само собою разумеется, что, говоря о *полном решении* этой великой задачи, мы имеем в виду лишь ее общее, *алгебраическое решение*, которое материализм не мог найти в течение целых столетий. Само собою разумеется, что, говоря о *полном* решении, мы имеем в виду не *арифметику* общественного развития, а его *алгебру; не указание причин отдельных явлений, а указание того, как надо подходить к открытию этих причин*. А это значит, что материалистическое объяснение истории имело прежде всего *методологическое значение*. Это прекрасно понимал Энгельс, когда писал: «Нам нужны не столько голые результаты, сколько изучение (das Studium); результаты — ничто, если брать их независимо от ведущего к ним развития» *. Но этого не понимают подчас ни «критики» Маркса, которым, как говорится, бог простит, ни некоторые из его «последователей», что гораздо хуже. Микель-Анджело говорил о себе: «Мои знания породят множество невежд». И это его пророчество, к сожалению, оправдалось. Теперь невежд порождают *Марксовы знания*. Винить в этом надо, конечно, не Маркса, а тех, которые говорят вздор во имя его. Но чтобы избежать вздора, необходимо именно понять *методологическое значение исторического материализма*.

V

Вообще одной из самых великих заслуг Маркса и Энгельса перед материализмом является выработка ими *правильного метода*. Сосредоточив свои усилия на борьбе со *спекулятивным*

* Nachlass, I, 477 [2].

элементом философии Гегеля, Фейербах мало оценил и использовал ее *диалектический* элемент. Он говорит: «Истинная диалектика есть вовсе не монолог уединенного мыслителя с самим собою; она есть диалог между *я* и *ты*» *. Но, во-первых, у Гегеля диалектика тоже не имела значения «монолога уединенного мыслителя с самим собою», а во-вторых, замечание Фейербаха правильно определяет *исходную точку философии, но не ее метод*. Этот пробел был пополнен Марксом — Энгельсом, которые поняли, что ошибочно было бы, борясь со спекулятивной философией Гегеля, игнорировать его диалектику. Некоторые критики утверждали, что в первое время после своего разрыва с идеализмом Маркс тоже относился к диалектике с большим равнодушием. Но это мнение, имеющее некоторый вид вероятности, опровергается тем указанным нами выше фактом, что уже в «Deutsch-französischen Jahrbüchern» ** Энгельс говорил о методе, как о душе новейшей системы взглядов ***.

И во всяком случае вторая часть «Нищеты философии» совсем не оставляет места для сомнения в том, что в эпоху своей полемики с Прудоном Маркс прекрасно понимал значение диалектического метода и умел хорошо пользоваться им. Победа Маркса над Прудоном в этом споре была победой человека, умевшего мыслить диалектически, над человеком, не сумевшим выяснить себе природу диалектики, но пытавшимся применить ее метод к анализу капиталистического общества. И та же вторая часть «Нищеты философии» показывает, что уже в то время диалектика, которая имела у Гегеля чисто идеалистический характер и которая сохранила таковой у Прудона,— поскольку она вообще была усвоена им, — была поставлена Марксом на *материалистическую основу* ****.

---

* Werke [Сочинения], II, 345 [1].

** [«Немецко-французском ежегоднике»]

*** Энгельс имел в виду не лично себя, а всех вообще своих единомышленников: «Wir bedürfen», — говорил он; к числу же его единомышленников, несомненно, принадлежал и Маркс.

**** См. «Нищету философии», часть II, «Замечания» первое и второе [2]. [Добавление к нем. изд. 1910 г.] Следует, однако, заметить, что и Фейербах критиковал гегелевскую диалектику с материалистической точки зрения. «Что такое диалектика, — говорит он, — которая стоит в противоречии с естественным происхождением и развитием? Как обстоит дело с ее «необходимостью»? Где «объективность» психологии вообще, философии, которая абстрагируется от единственной категорической и повелительной, основной и прочной объективности, объективности физической природы, — философии, которая полагает, что ее конечная цель, абсолютная истина и завершение духа, заключается как раз в полном удалении от этой природы и абсолютной, не ограниченной никаким Фихтевским Не-Я, никакой кантовской вещью в себе, субъективности» (К. Грюн, I, S. 399).

Впоследствии, характеризуя свою *материалистическую* диалектику, Маркс писал: «Для Гегеля логический процесс, превращающийся у него под именем Идеи в самостоятельного субъекта, есть Демиург действительности, которая составляет только его внешнее проявление. Для меня же — как раз наоборот: идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное»[1]. Эта характеристика предполагает полное согласие с Фейербахом, во-первых, во взгляде на Гегелеву «идею», а во-вторых, на отношение мышления к бытию. «Поставить на ноги» Гегелеву диалектику мог *только* человек, убежденный в правильности основного положения философии Фейербаха: не мышление обусловливает бытие, а бытие — мышление.

Диалектику многие смешивают с учением о развитии, — и она в самом деле есть такое учение. Но диалектика существенно отличается от вульгарной «теории эволюции», которая целиком построена на том принципе, что *ни природа, ни история не делают скачков и что все изменения совершаются в мире лишь постепенно*. Еще Гегель показал, что понятое таким образом учение о развитии смешно и несостоятельно.

«Когда хотят понять *возникновение* или *исчезновение* чего-либо, — говорит он в первом томе своей «Логики», — то воображают обыкновенно, что уясняют себе дело посредством представления о *постепенности* такого возникновения или уничтожения. Однако изменения бытия совершаются не только путем перехода одного количества в другое, но также путем перехода качественных различий в количественные, и наоборот, того перехода, который *прерывает постепенность*, ставя на место одного явления другое» *. И всякий раз, когда *прерывается постепенность*, происходит *скачок*. Гегель показывает далее целым рядом примеров, как часто *имеют место скачки и в природе и в истории*, и обнаруживает смешную логическую ошибку, лежащую в основе вульгарной «теории эволюции». «В основе учения о постепенности, — замечает он, — лежит представление о том, что возникающее уже существует в действительности и остается незаметным только вследствие своих малых размеров. Точно так же, говоря о постепенном уничтожении, воображают, будто небытие данного явления или то новое явление, которое должно занять его место, уже находится налицо, хотя пока еще и незаметно... Но таким образом устраняется всякое понятие о возникновении и уничтожении... Объяснять возникновение или уничтожение постепенностью изменения — значит сводить все дело к скучной тавтологии

* «Wissenschaft der Logik», erster Band, Nürnberg 1812, S. 313—314. [«Наука логики», том I, Нюрнберг 1812, стр. 313—314.][2]

и представлять себе возникающее или уничтожающееся в уже готовом виде» [1] (т. е. уже возникшим или уже уничтожившимся. — *Г. П.*)*.

Этот диалектический взгляд Гегеля на *неизбежность скачков в процессе развития* был полностью усвоен Марксом и Энгельсом. Энгельс подробно развивает его в своей полемике с Дюрингом, причем он и его «ставит на ноги», т. е. на *материалистический фундамент.*

Так, он указывает, что переход одного вида энергии в другой не может совершиться иначе, как посредством *скачка* **. Так, он ищет в современной химии подтверждение диалектической теоремы о переходе количества в качество. Вообще права *диалектического мышления* подтверждаются у него *диалектическими свойствами бытия.* Бытие и здесь обусловливает собою мышление [4].

Не входя в более подробную характеристику материалистической диалектики (об ее отношении к тому, что можно назвать низшей логикой, в параллель с низшей математикой, см. в нашем предисловии к нашему переводу брошюры «Людвиг Фейербах»), мы напомним читателю, что в течение последнего двадцатилетия теория, видящая в процессе развития одни только постепенные изменения, стала терять под ногами почву даже *в биологии,* где она раньше пользовалась едва ли не всеобщим признанием. В этом отношении работам Армана Готье и Гуго де Фриса суждено, повидимому, составить эпоху. Достаточно сказать, что созданная де Фрисом *теория мутаций* представляет собою *учение о скачкообразном развитии видов* (см. его двухтомное сочинение «Die Mutations-Theorie», Leipzig *** 1901—1903, его реферат «Die Mutationen und die Mutations-Perioden bei der Entstehung der Arten», Leipzig **** 1901, и его же лекции, читанные в Калифорнском университете и появив-

* По вопросу о «скачках» см. нашу брошюру «Горе г. Тихомирова». С.-Петербург. Изд. М. Малых, стр. 6—14 [2].

** «Bei der Allmählichkeit bleibt der Übergang von einer Bewegungsform zur anderen immer ein Sprung, eine entscheidende Wendung. So der Übergang von der Mechanik der Weltkörper zu der kleineren Massen auf einem einzelnen Weltkörper; ebenso von der Mechanik der Massen zu der Mechanik der Moleküle — die Bewegungen umfassend, die wir in der eigentlich sogenannten Physik untersuchen» и т. д. «Anti-Dühring», S. 57. [«При всей постепенности, переход от одной формы движения к другой всегда остается скачком, решающим поворотом. Таков переход от механики небесных тел к механике небольших масс на отдельных небесных телах; таков же переход от механики масс к механике молекул, которая охватывает движения, составляющие предмет исследования физики в собственном смысле слова»... «Анти-Дюринг», стр. 57.] [3]

*** [«Теория мутаций». Лейпциг]

**** [«Мутации и периоды мутаций при происхождении видов», Лейпциг]

шиеся в немецком переводе под названием «Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation», Berlin * 1906).

По мнению этого выдающегося натуралиста, *слабою стороной Дарвиновой теории происхождения видов является именно та мысль, что это происхождение может быть объяснено постепенными изменениями* **. Интересно также и очень метко то замечание де Фриса, что господство теории постепенных изменений в учении о происхождении видов было неблагоприятно для *экспериментального* исследования относящихся сюда вопросов ***.

К этому полезно прибавить еще вот что. В современном естествознании довольно быстро распространяется, преимущественно между *неоламаркистами,* учение о так называемой *одушевленности материи,* т. е. о том, что материя вообще, а особенно всякая *организованная материя,* обладает известной степенью *чувствительности*. Это учение, рассматриваемое некоторыми как прямая противоположность материализму (см. например, книгу Р. Г. Франсэ «Der heutige Stand der Darwinschen Fragen», Leipzig **** 1907), на самом деле представляет собою, будучи правильно понято, лишь перевод на язык новейшего естествознания материалистического учения Фейербаха об единстве бытия и мышления, объекта и субъекта *****. Можно с уверенностью утверждать, что усвоившие это учение Маркс и Энгельс отнеслись бы к указанному — *пока еще,* правда, очень *плохо разработанному* — направлению в естествознании с самым живым интересом.

Герцен справедливо говорит, что философия Гегеля, которую многие считали консервативной по преимуществу, есть настоящая алгебра революции ******. Но у Гегеля эта алгебра оставалась без всякого применения к жгучим вопросам практической жизни. Спекулятивный элемент по необходимости вносил в философию великого абсолютного идеалиста *дух консерватизма*. Совершенно другое видим мы в материалистической философии Маркса. Революционная «алгебра» выступает в ней во всей непреодолимой силе своего диалектического метода. Маркс говорит: «В своем мистифицированном виде диалектика

* [«Виды и разновидности и их возникновение благодаря мутациям», Берлин] [1]

** «Die Mutationen», SS. 7—8. [«Мутации», стр. 7—8]

*** «Arten» etc., S. 421. [«Виды» и т. д., стр. 421]

**** [«Современное состояние дарвиновского вопроса», Лейпциг] [2]

***** Не нужно, впрочем, забывать, что к учению об «одушевленности материи» склонялись многие французские материалисты XVIII века. О Спинозе мы уже не говорим.

****** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] См. *Энгельс,* Людвиг Фейербах, стр. 1—5[3].

была немецкой модой, потому что она как будто оправдывала существующий порядок вещей. В своем рациональном виде она неприятна буржуазии и ее теоретикам, потому что она, объясняя существующее, объясняет также и его отрицание, и его неизбежное уничтожение; потому что она рассматривает каждую данную форму в ходе движения, т. е., стало быть, с преходящей стороны; потому что она не останавливается ни перед чем, будучи критической и революционной по существу»[1].

Смотря на вопрос о материалистической диалектике с точки зрения истории русской литературы, можно сказать, что она впервые давала необходимый и достаточный метод для разрешения того вопроса *о разумности всего действительного*, над которым так мучительно бился наш гениальный Белинский *. Только диалектический метод Маркса, будучи приложен к изучению русской жизни, показал нам, что *было* в ней *действительным* и что только *казалось* таковым.

VI

Приступая к материалистическому объяснению *истории*, мы прежде всего наталкиваемся, как мы видели, на вопрос о том, где лежат действительные причины развития общественных отношений. И мы уже знаем, что «анатомия гражданского общества» определяется его экономией. Но чем же определяется эта последняя?

На это Маркс отвечает так: «В общественном производстве своей жизни люди наталкиваются на известные, необходимые, от их воли не зависящие, отношения — *отношения производства*, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих отношений производства составляет *экономическую структуру* общества, реальную основу, на которой возвышается юридическая и политическая надстройка» **.

Этим ответом Маркса весь вопрос о развитии экономии сводится, стало быть, к тому, какими причинами обусловливается развитие производительных сил, находящихся в распоряжении общества. А в этой своей последней форме он решается *прежде всего указанием на свойства географической среды*[4].

Уже Гегель в своей философии истории отмечает важную роль *«географической подкладки всемирной истории»*[5]. Но так как причиной всякого развития у него является в последнем

* См. нашу статью «Белинский и разумная действительность» в сборнике «За двадцать лет»[2].

** См. предисловие к «Zur Kritik der politischen Oekonomie» [«К критике политической экономии»]; есть русский перевод[3].

счете *идея*, так как он только мимоходом и только во второстепенных случаях прибегал, как бы против воли, *к материалистическому объяснению явлений*, то высказанный им глубоко верный взгляд на великое историческое значение географической среды не мог привести его ко всем тем плодотворным выводам, которые из него вытекают. Эти выводы были сделаны в их полноте только материалистом Марксом *.

Свойства географической среды определяют собою характер как тех предметов природы, которые служат человеку для удовлетворения его потребностей, так и тех, *которые производятся им самим* с той же целью. Там, где не было металлов, туземные племена не могли собственными силами выйти за пределы того, что мы называем *каменным веком*. Точно так же и для перехода *первобытных рыболовов и охотников к скотоводству и земледелию* нужны были соответствующие свойства географической среды, т. е. в данном случае — соответствующие фауна и флора. Л. Г. Морган замечает, что отсутствие способных к приручению животных в западном полушарии и специфические различия во флоре обоих полушарий причинили большие различия в ходе общественного развития их обитателей **. Вайц говорит о краснокожих Северной Америки: «У них совсем нет домашних животных. Это очень важно, потому что в этом обстоятельстве заключается главная причина, вынуждающая их оставаться на низшей ступени развития» ***. Швейнфурт сообщает, что когда в Африке данная местность оказывается перенаселенной, то часть ее жителей выселяется, причем она иногда меняет свой образ жизни *в зависимости от географической среды:* «Племена, занимавшиеся до тех пор земледелием, становятся охотничьими, а племена, жившие от своих стад, переходят к земледелию» ****. По его же словам, жители богатой железом местности, охватывающей значительную часть центральной Африки, «естественно, стали заниматься добыванием железа» *****.

Но это еще не все. Уже на самых низших ступенях развития человеческие племена вступают во взаимные сношения,

* [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Фейербах, как мы уже говорили, в этом случае не шел дальше Гегеля.

** «Die Urgesellschaft», Stuttgart 1891, SS. 20—21. [«Первобытное общество», Штутгарт 1891, стр. 20—21.] [1]

*** «Die Indianer Nordamerikas», Leipzig 1865, S. 91. [«Индейцы Северной Америки», Лейпциг 1865, стр. 91.]

**** «Au coeur de l'Afrique», Paris 1875, I, p. 199. [«В сердце Африки», Париж 1875, I, стр. 199.]

***** Ibid., t. II, p. 94 [Там же, ч. II, стр. 94]. О влиянии климата на *земледелие* см. также у *Ратцеля:* «Die Erde und das Leben», Leipzig und Wien 1902, II. Band, SS. 540—541. [«Земля и жизнь», Лейпциг и Вена 1902, т. II, стр. 540—541.] [2]

обмениваясь друг с другом некоторыми из своих произведений. Этим раздвигаются пределы географической среды, влияющей на развитие производительных сил каждого из этих племен, и ускоряется *ход* этого развития. Но понятно, что большая или меньшая легкость возникновения и поддержания подобных сношений также зависит от свойств географической среды: еще Гегель говорил, что моря и реки сближают людей, между тем как горы их разделяют [1]. Впрочем, моря сближают людей только на сравнительно более высоких стадиях развития производительных сил; на более же низких — море, по справедливому замечанию Ратцеля, очень сильно *затрудняет* сношение между разделенными им племенами *. Но как бы там ни было, а несомненно, что чем разнообразнее свойства географической среды, тем благоприятнее она для развития производительных сил. «Не абсолютное плодородие почвы, — говорит Маркс, — а ее дифференцирование, разнообразие ее естественных произведений составляет естественную основу общественного разделения труда и заставляет человека, в силу разнообразия окружающих его естественных условий, разнообразить свои собственные потребности, способности, средства и способы производства» **. Почти слово в слово то же повторяет за Марксом Ратцель: «Главное дело не в наибольшей легкости добывания пищи, а в возбуждении известных наклонностей, привычек и, наконец, потребностей в человеке» ***.

Итак, свойства географической среды обусловливают собою развитие производительных сил, развитие же производительных сил обусловливает собою развитие экономических, а вслед за ними и всех других общественных отношений. Маркс поясняет это следующими словами: «В зависимости от характера производительных сил изменяются и общественные отношения производителей друг к другу, изменяются условия их совместной деятельности и их участие во всем ходе производства. С изобретением нового военного орудия, огнестрельного оружия, необходимо должна была измениться вся внутренняя организация армии, равно как и все те взаимные отношения, в которых стоят входящие в состав армии лица и благодаря которым она представляет собой организованное целое; наконец, изменились также и взаимные отношения целых армий» **** [4].

* «Anthropogeographie», Stuttgart 1882 [«Антропогеография», Штутгарт 1882], стр. 92.

** «Das Kapital», I. Band, III. Auflage, SS. 524—526 [«Капитал», т. I, изд. III, стр. 524—526] [2].

*** «Völkerkunde», I. Band, Leipzig 1887, S. 56. [«Народоведение», т. I, Лейпциг 1887, стр. 56.] [3]

**** Наполеон I говорит: «La nature des armes décide de la composition des armées, des places de campagne, des marches, des positions, des ordres

Чтобы сделать это пояснение еще более наглядным, приведем пример. *Мазаи,* в восточной Африке, убивают своих пленников потому, что — как говорит Ратцель — это пастушеское племя еще не имеет *технической возможности* воспользоваться их подневольным трудом. А соседние с этими *пастухами земледельцы Вакамба* имеют возможность использовать этот труд и потому оставляют своим пленникам жизнь, *обращая их в рабство.* Возникновение рабства предполагает, стало быть, достижение известной ступени в развитии общественных сил, позволяющей *эксплуатировать* труд невольников *. Но рабство есть такое *производственное отношение,* с появлением которого начинается разделение на *классы* общества, знавшего прежде лишь разделения, соответствующие *полам и возрастам.* Когда рабство достигает полного развития, оно накладывает свою печать на всю экономию общества, а через посредство экономии — на все прочие общественные отношения, и прежде всего на *политический строй.* Как ни различались между собою по своему политическому устройству античные государства, но их главная отличительная черта состояла в том, что каждое из них было политической организацией, выражавшей и защищавшей интересы одних свободных людей.

VII

Мы знаем теперь, что развитие производительных сил, определяющее собою в последнем счете развитие всех общественных отношений, определяется *свойствами географической среды.* Но, раз возникнув, данные общественные отношения *сами оказывают большое влияние на развитие производительных сил.* Таким образом, *то, что первоначально является следствием, в свою очередь становится причиной;* между развитием производительных сил и общественным строем возникает *взаимодействие,* в различные эпохи принимающее самые разнообразные виды.

---

de bataille, du tracé et des profils des places fortes; ce que met une opposition constante entre le système de guerre des anciens et celui des modernes». Précis des guerres de César, Paris 1836, pp. 87—88. [«Природа оружия определяет состав армии, театр войны, походы, позиции, боевой порядок, устройство крепостей. Все это создает постоянную противоположность между войнами древних и современных народов». Очерк войн Цезаря, Париж 1836, стр. 87—88.]

* «Völkerkunde» [«Народовѐдение»], I, 83 [1]. Надо, впрочем, заметить, что обращение в рабство сводится иногда, на первых ступенях развития, *к насильственному принятию пленников в общественную организацию победителей на равных правах с ними. Тут нет пользования прибавочным трудом* пленника, а есть только общая выгода, проистекающая *от сотрудничества с ним.* Но этот вид рабства предполагает наличность известных производительных сил и известной организации производства.

Надо помнить также, что если данным состоянием производительных сил обусловливаются существующие в данном обществе *внутренние отношения,* то от того же состояния *зависят* в конце концов *и его внешние отношения.* Каждой данной ступени развития производительных сил соответствует определенный характер *вооружения, военного искусства* и, наконец, *международного,* точнее — *междуобщественного,* т. е., между прочим, и *междуплеменного,* права. *Охотничьи племена* не могут создавать крупных политических организаций именно потому, что низкий уровень их производительных сил *вынуждает их,* по образному древнерусскому выражению, *разбредаться розно,* небольшими общественными группами в поисках средств существования. А чем больше «разбредаются розно» эти общественные группы, тем неизбежнее становится разрешение путем более или менее кровавой борьбы даже таких ссор, которые в цивилизованном обществе легко могли бы быть решены в камере мирового судьи. Эйр говорит, что когда несколько австралийских племен сходятся между собою для известных целей в определенной местности, то такие сближения никогда не бывают продолжительными: еще прежде, чем австралийцев заставит разойтись недостаток пищи или необходимость заняться преследованием дичи, между ними начинаются враждебные столкновения, очень скоро ведущие, как известно, к битвам *.

Всякий понимает, что подобные столкновения могут происходить по самым разнообразным поводам. Но замечательно, что большинство путешественников приписывает их *экономическим причинам.* Когда Стэнлей спросил нескольких туземцев в экваториальной Африке, как возникают их войны с соседними племенами, ему ответили: «Наши ребята пойдут на охоту; соседи станут их прогонять; тогда мы нападаем на соседей, а они на нас, и мы деремся, пока не надоест или пока какая-нибудь сторона не окажется побежденной» **. Подобно этому Бертон говорит: «Все войны в Африке вызываются только двумя причинами: похищением скота или захватом людей» ***. Ратцель считает вероятным, что в Новой Зеландии войны между туземцами нередко вызывались простым желанием полакомиться человечьим мясом ****. Но большая склонность

* *Ed. J. Eyre,* Manners and customs of the aborigines of the Australia, London 1847, p. 243. [*Эд. И. Эйр,* Нравы и обычаи туземцев Австралии, Лондон 1847, стр. 243.]

** *Stanley,* Dans les ténèbres de l'Afrique, Paris 1890, tome II, p. 91. [*Стэнли,* В дебрях Африки, Париж 1890, т. II, стр. 91.]

*** *Burton,* Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale, Paris 1862, p. 666. [*Бертон,* Путешествие к великим озерам восточной Африки, Париж 1862, стр. 666.]

**** «Völkerkunde» [«Народовѣдение»], I. S. 93.

туземцев к людоедству сама *объясняется* бедностью тамошней фауны.

Всякий знает, как много зависит исход войны от вооружения каждой из воюющих сторон. А их вооружение определяется состоянием их производительных сил, их экономией и их общественными отношениями, выросшими на основе экономии *. Сказать, что такие-то народы или племена были *завоеваны* другими народами, еще не значит объяснить, почему социальные последствия их завоевания были именно такие, а не какие-нибудь другие. Социальные последствия завоевания Галлии римлянами были совсем не те, которые получились от завоевания той же страны германцами. Социальные последствия завоевания Англии норманнами были совсем не те, которые произошли от завоевания России монголами. Во всех этих случаях разница обусловливалась в последней инстанции различием в *экономическом строе* общества, подвергавшегося завоеванию, с одной стороны, и общества, совершавшего это завоевание, — с другой. Чем более развиваются производительные силы данного племени или народа, тем более увеличивается для него, по крайней мере, *возможность* лучше вооружить себя для борьбы за существование.

Однако это общее правило допускает много достойных замечания исключений. На низших стадиях развития производительных сил разница в вооружении племен, находящихся на весьма различных стадиях экономического развития, на-

* Это хорошо разъяснено Энгельсом в тех главах Анти-Дюринга, которые посвящены разбору «теории насилия». См. также книгу «Les maîtres de la guerre» par le lieutenant-colonel Rousset, professeur à l'école supérieure de la guerre. Paris [«Мастера войны», полковника Руссе, преподавателя высшей военной школы. Париж] [1] 1901. Автор этой книги, излагающей взгляды генерала Бонналя, говорит: «Социальное состояние каждой данной исторической эпохи имеет преобладающее влияние не только на военный организм нации, но еще и на характер, на способности и на стремления военных людей. Обыкновенные генералы пользуются обычными методами, употребляют в дело обычные средства и побеждают или терпят поражения смотря по обстоятельствам... Что же касается великих полководцев, то они подчиняют своему гению средства и приемы борьбы» (стр. 20). Как? — Это самое интересное. Оказывается, что они, «руководствуясь чем-то вроде инстинктивной догадки, преобразуют и средства и приемы сообразно параллельным законам социальной эволюции, решительное влияние которой на технику военного искусства оценивается ими одними» (та же стр.); значит, остается открыть причинную связь «социальной эволюции» с экономическим развитием общества, чтобы дать материалистическое объяснение наиболее, по-видимому, неожиданным успехам военного дела. Сам Руссе очень недалек от такого объяснения. Исторический очерк новейшего искусства, делаемый им на основании неизданных работ ген. Бонналя, очень похож на тот, который мы находим в указаниях Энгельса. Местами сходство приближается к полному тождеству.

пример, кочующих пастухов и оседлых земледельцев, не может быть такой большою, какою она становится впоследствии. Кроме того, движение по пути экономического развития, оказывая существенное влияние на характер данного народа, иногда до такой степени уменьшает его воинственность, что он становится не в силах сопротивляться более отсталому в экономическом отношении, но зато более привычному к войне неприятелю. Вот почему *мирные земледельческие племена* нередко подвергаются завоеванию со стороны *воинственных народов*. Ратцель замечает, что самые прочные государственные организации получаются у «полукультурных народов» в результате соединения — путем завоевания — обоих этих элементов: земледельческого и пастушеского *. Как ни справедливо в общем это замечание, надо, однако, помнить, что даже и в таких случаях — хороший тому пример *Китай* — экономически отсталые *завоеватели* мало-помалу вполне подчиняются влиянию более развитого в экономическом отношении *завоеванного* народа.

Географическая среда имеет большое влияние не только на первобытные племена, но также и на так называемые *культурные народы*. «Необходимость установить общественный контроль над известной силой природы для ее эксплуатации в больших размерах, для ее подчинения человеку посредством организованных человеческих усилий, — говорит Маркс, — играет самую решительную роль в истории промышленности. Таково было значение регулирования воды в Египте, в Ламбардии, в Голландии или в Персии и в Индии, где орошение посредством искусственных каналов приносит земле не только необходимую воду, но в то же время, вместе с илом, и минеральное удобрение с гор. Тайна промышленного процветания Испании и Сицилии при арабах заключается в канализации» **.

Учение о влиянии географической среды на историческое развитие человечества часто сводилось к признанию *непосредственного* влияния «климата» на общественного человека: предполагалось, что одна «раса» становилась под влиянием «климата» свободолюбивой; другая — склонной терпеливо подчиняться власти более или менее деспотического монарха; третья — суеверной и потому зависимой от духовенства и т. п. Такой взгляд преобладает, например, еще у Бокля ***. По

* «Völkerkunde», S. 19. [«Народовѐдение», стр. 19.]

** «Das Kapital», ibid., SS. 524—526 [1]. [«Капитал», там же, стр. 524—526.]

*** См. его «History of civilization in England», vol. I, Leipzig 1865, pp. 36—37. [«История цивилизации в Англии», т. I, Лейпциг 1865, стр. 36—37.] По Боклю одна из четырех естественных причин, влияющих

Марксу, географическая среда влияет на человека *через посредство производственных отношений, возникающих в данной местности на основе данных производительных сил, первым условием развития которых являются свойства этой среды*. Современная этнология все более и более переходит на эту точку зрения. И сообразно с этим все меньшая и меньшая роль в истории «культуры» отводится ею «расе». «Обладание известными культурными приобретениями не имеет ничего общего с расой», — говорит Ратцель *.

Но раз достигнуто данное «культурное» состояние, оно, несомненно, влияет на физические и психические свойства «расы» **.

Влияние географической среды на общественного человека представляет собою *переменную величину*. Обусловливаемое свойствами этой среды развитие производительных сил увеличивает власть человека над природой *и тем самым ставит его в новое отношение к окружающей его географической среде*; нынешние англичане реагируют на эту среду совсем не так, как реагировали на нее племена, населявшие Англию во время Юлия

на склад народного характера, — «*общий вид страны*» (the general aspect of nature) — влияет главным образом на воображение, а сильно развитое воображение порождает суеверия, которые в свою очередь замедляют развитие знаний. Частые землетрясения в Перу, повлияв на воображение туземцев, оказали свое влияние и на политический строй. Если испанцы и итальянцы суеверны, то это происходит опять-таки от землетрясений и вулканических извержений (там же, стр. 112—113) [1]. Это *непосредственно* психологическое влияние особенно сильно на первых стадиях культурного развития. Но современная наука устанавливает, наоборот, поразительное сходство религиозных верований первобытных племен, находящихся на одинаковой ступени экономического развития. Взгляд Бокля, заимствованный этим последним от писателей XVIII века, был высказан еще Гиппократом. (См. «Des airs, des eaux et des lieux», traduction de Coray, Paris [«О ветрах, о водах и о местностях», перев. Корэ, Париж] 1800, парагр. 76, 85, 86, 88 и т. д.).

* «Völkerkunde» [«Народоведение»], I, S. 10. Еще Милль, повторяя слова «одного из величайших мыслителей нашего времени», говорил: «Of all vulgar modes of escaping from the consideration of the effect of social and moral influences of the human mind, the most vulgar is that of attributing the diversities of conduct and character to inherent natural differences». Principles of political Economy, vol. I, p. 390. [«Из всех вульгарных способов уклониться от исследования воздействия, которое оказывают социальные и моральные влияния человеческого духа, самым вульгарным является приписывание различий в поведении и характере присущим человеку естественным различиям». Основания политической экономии, т. I, стр. 390.]

** О расе см. интересную работу *Ж. Фино*, Le préjugé des races. Paris [Предрассудок рас. Париж] 1905. [Добавление к нем. изд. 1910 г.] Вайц говорит: «Некоторые племена негров представляют разительный пример той связи, которая существует между главным занятием и национальным характером». «Anthropologie der Naturvölker», II, S. 107. [«Антропология первобытных народов», II, стр. 107.]

Цезаря. Этим окончательно устраняется то возражение, что характер населения данной местности может существенно измениться несмотря на то, что ее географические свойства остаются неизменными.

VIII

Порождаемые данной экономической структурой правовые и политические отношения * оказывают решительное влияние на всю *психику* общественного человека. Маркс говорит: «На различных формах общественности, на общественных условиях существования возвышается целая надстройка различных своеобразных чувств и иллюзий, взглядов и понятий» [1]. *Бытие* определяет собою *мышление*. И можно сказать, что каждый новый шаг, делаемый наукой в объяснении процесса исторического развития, является новым доводом в пользу этого основного положения новейшего материализма.

Уже в 1877 г. Людвиг Нуаре писал: «Язык и жизнь разума вытекли из совместной деятельности, направленной к достижению общей цели, из первобытной работы наших предков» **. Развивая далее эту замечательную мысль, Л. Нуаре указал на то, что первоначально язык обозначает предметы объективного мира не как *имеющие* известный *образ*, а как *получившие таковой* (nicht als *Gestalten*, sondern als *gestaltete*), не как *активные, оказывающие* известное *действие*, а как *пассивные, подвергающиеся действию* ***. И он поясняет это тем справедливым соображением, что «все предметы входят в поле зрения человека, т. е. делаются для него *вещами* лишь в той мере, в какой они *подвергаются* его воздействию, и сообразно с этим

---

* О влиянии экономики на склад общественных отношений см. *Энгельса*, Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats. Achte Auflage, Stuttgart [Происхождение семьи, частной собственности и государства. Восьмое издание, Штутгарт] 1900; *Р. Гильденбранда*, Recht und Sitte auf den verschiedenen [wirtschaftlichen] Kulturstufen, I. Teil. Jena [Право и обычай на различных ступенях хозяйственной культуры, ч. I, Иена] 1896; к сожалению, Гильденбранд плохо владеет экономическим материалом. Интересная брошюра *Т. Ахелиса*, Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte, Leipzig [Происхождение и история права, Лейпциг] 1904, рассматривая право как продукт развития общественной жизни, не углубляет вопроса о том, чем обусловливается развитие этой последней. В книге *М. А. Ваккаро*, Les bases sociologiques du droit et de l'état, Paris [Социологические основы права и государства, Париж] 1898, рассыпано немало отдельных замечаний, проливающих свет на некоторые стороны предмета; но в общем Ваккаро сам еще не разобрался в вопросе. См. также: *Teresa Labriola*, Revisione critica delle più recenti teoriche su le origini del Diritto. Roma [*Тереза Лабриола*, Критический обзор новейших теорий о происхождении права. Рим] 1901.

** «Der Ursprung der Sprache», Mainz, S. 331. [«Происхождение языка», Майнц, стр. 331.]

*** Там же, стр. 341.

они получают свои обозначения, т. е. имена» *. Короче, *человеческая деятельность*, по мнѣнию Нуаре, дает содержание первоначальным корням языка **. Интересно, что Нуаре находил первый зародыш своей теории в той мысли Фейербаха, что сущность человека состоит в общественности, в единстве человека с человеком. О Марксе он, повидимому, не знал ничего, в противном случае он увидел бы, что его взгляд на роль *деятельности* в образовании языка ближе к Марксу, оттенявшему в своей гносеологии человеческую деятельность в противоположность Фейербаху, говорившему преимущественно о «созерцании».

Едва ли нужно напоминать по поводу теории Нуаре, что характер деятельности людей в процессе производства определяется состоянием их производительных сил. Это очевидно. Полезнее будет отметить, что решающее влияние *бытия* на *мышление* особенно ясно видно у первобытных племен, общественная и умственная жизнь которых несравненно проще, нежели жизнь цивилизованных народов. Фон ден Штейнен пишет о туземцах центральной Бразилии, что мы поймем их только тогда, когда будем их рассматривать как создание (Erzeugnis) *охотничьего быта*. «Главнейшим источником их опыта были животные, — продолжает он, — и с помощью этого опыта... они главным образом и объясняли себе природу, составляли свое миросозерцание» ***. Условия охотничьего быта определяли собою не только миросозерцание этих племен, но также их нравственные понятия, их чувства и даже, — замечает тот же писатель, — эстетические вкусы. И совершенно то же мы видим у *пастушеских* племен. У тех из них, которых Ратцель называет *односторонними скотоводами*, «предметом, по крайней мере, 90% всех их разговоров является скот с его происхождением, привычками, достоинствами и недостатками» ****. Такими «односторонними скотоводами» были, например, несчастные *герреро* [1], с такой зверской жестокостью «усмиренные» недавно «цивилизованными» германцами *****.

* Стр. 347.

** Стр. 369.

*** «Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens», Berlin 1894, S. 201. [«Среди первобытных народов Центральной Бразилии», Берлин 1894, стр. 201.]

**** Там же, стр. 205—206.

***** Об «односторонних пастухах» см. особенно книгу *Фритша*, [Die] Eingeborenen Süd-Africas. Breslau [Туземцы Южной Африки. Бреславль] 1872. Фритш говорит: «Идеал кафра, предмет, о котором он мечтает и который он с любовью воспевает в своих песнях, — это его скот, т. е. самое ценное его имущество. С песнями в честь скота чередуются песни в честь начальника племени, в которых его скот опять играет большую роль» (I, 50). Уход за скотом считается у кафров самым почетным занятием (I, 85), и даже война нравится кафру главным образом потому,

Если главнейшим источником опыта были у первобытного охотника *животные* и если все его миросозерцание строилось на этом опыте, то неудивительно, что и вся *мифология* охотничьих племен, заменяющая собою на этой ступени и философию, и теологию, и науку, почерпает свое содержание из того же источника. «Что характеризует собою мифологию бушменов, — говорит Эндрью Лэнг, — так это почти исключительная роль, которую играют в ней животные. Кроме одной старухи, там и сям появляющейся в их бессвязных легендах, в этих мифах вряд ли когда-нибудь выступает человек»*. По словам Бр. Смита, боги австралийцев — подобно бушменам, еще не вышедшим из *охотничьего* быта, — преимущественно птицы и животные **.

Религия первобытных племен изучена пока еще недостаточно хорошо. Но то, что мы уже знаем о ней, безусловно подтверждает правильность того краткого положения Фейербаха — Маркса, что «не религия делает человека, а человек делает религию». Эд. Тэйлор говорит: «Очевидно, что у всех народов типом божества служил человек; вследствие этого строй человеческого общества и его правительство становятся образцом, согласно которому создается небесное общество и небесное правительство» ***. Это уже, несомненно, материалистический взгляд на религию: известно, что еще Сен-Симон держался противоположного взгляда, объясняя общественный и политический строй древних греков их религиозными верованиями. Но еще гораздо важнее то, что наука уже начинает обнаруживать причинную связь между развитием техники у первобытных народов и их миросозерцанием ****.

что сулит ему в виде добычи приобретение скота (I, 79). «Тяжбы вызываются у кафров столкновениями из-за скота» (I, 322). У того же *Фритша* есть очень интересное описание быта *охотников*-бушменов (I, 424 и след.).

* «Mythes, cultes et religion», trad. par L. Marillier, Paris 1896, p. 332. [«Мифы, культы и религия», перев. Л. Марилье, Париж 1896, стр. 332.]

** Тут надо помнить то замечание Рих. Андрэ, что первоначально человек воображает своих богов в виде животных. «Когда впоследствии начинается антропоморфизация животных, возникают мифические превращения людей в животных». («Ethnographische Parallele und Vergleiche». Neue Folge, Leipzig 1889, S. 116 [«Этнографические параллели и сопоставления». Новая серия. Лейпциг 1889, стр. 116.]). Антропоморфизация животных предполагает уже сравнительно более высокую ступень развития производительных сил. Ср. также *Фробениуса*, Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar 1898, S. 24. [Миросозерцание первобытных народов. Веймар 1898, стр. 24.]

*** «La civilisation primitive», Paris 1876, tome II, p. 322. [«Первобытная культура», Париж 1876, т. II, стр. 322.] [1]

**** Ср. *Г. Шурца*, Vorgeschichte der Kultur. Leipzig und Wien 1900, S. S. 559—564. [Предистория культуры. Лейпциг и Вена 1900, стр. 559—564.] [2] Ниже мы, по другому поводу, еще вернемся к этому вопросу.

С этой стороны ей, очевидно, предстоят богатейшие открытия *.

Из *идеологии* первобытного общества лучше других изучено теперь *искусство*. В этой области собран богатейший материал, самым недвусмысленным и самым убедительным образом свидетельствующий о правильности и, так сказать, *неизбежности* материалистического объяснения истории. Этот материал так велик, что мы можем перечислить здесь лишь главнейшие из относящихся сюда сочинений: Schweinfurth, «Artes Afrikanae», Leipzig 1875; R. Andree, «Ethnographische Parallele», статья: «Das Zeichnen bei den Naturvölkern»; Von den Steinen, «Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens», Berlin 1894; G. Mallery, «Picture Writing of the american Indians», X Annual Rep. of the Bureau of Ethnology, Washington 1893 (отчеты за другие годы содержат ценные данные о влиянии техники, главным образом ткацкого искусства, на орнаментику); Hoernes, «Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa», Wien 1898; Ernst Grosse, «Die Anfänge der Kunst», его же «Kunstwissenschaftliche Studien», Tübingen 1900; Yrjö Hirn, «Der Ursprung der Kunst», Leipzig 1904; Karl Bücher, «Arbeit und Rhythmus», dr. Aufl., 1902; Gabriel et Adr. de Mortillet, «Le Préhistorique», Paris 1900, p. p. 217—230; Hoernes, «Der diluviale Mensch in Europa», Braunschweig 1903; Sophus Müller, «l'Europe préhistorique», trad. du danois par Em. Philipot, Paris 1907; Rich. Wallaschek, «Anfänge der Tonkunst», Leipzig 1903**[3].

Каковы те выводы, к которым пришла современная наука по вопросу о возникновении искусства, покажут следующие положения из перечисленных нами авторов.

Гёрнес говорит ***: «Орнаментика может развиваться только из промышленной деятельности, которая представляет собою

* [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Мы позволим себе указать на нашу статью в журнале «Современный мир» — «О так называемых религиозных исканиях в России» (1909, сентябрь)[1]. Мы исследовали в ней и значение техники для развития религиозных представлений.

** [*Швейнфурт,* Африканское искусство, Лейпциг 1875; *Р. Андре,* Этнографические параллели, статья: «Рисование у первобытных народов»; *Фон ден Штейнен,* Среди первобытных народов Центральной Бразилии, Берлин 1894; *Г. Маллери,* Живописное письмо американских индейцев, X ежегодный отчет этнологического бюро, Вашингтон 1893... *Гёрнес,* История изобразительных искусств в Европе в первобытный период, Вена 1898; *Эрнст Гроссе,* Начало искусства... Искусствоведческие очерки, Тюбинген 1900; *Ю. Гирн,* Происхождение искусства, Лейпциг 1904; *Карл Бюхер,* Работа и ритм, изд. 3, 1902; *Габриель* и *Адр. де Мортилье,* Первобытная история, Париж 1900, стр. 217—230; *Гёрнес,* Дилювиальный человек[2] в Европе, Брауншвейг 1903; *Софус Мюллер,* Доисторическая Европа, перев. с датского Эм. Филипо, Париж 1907; *Рих. Валлашек,* Начало музыкального искусства, Лейпциг 1903.]

*** «Urgeschichte» etc., S. 38. [«История первобытного общества» и т. д., стр. 38].

ее вещественную предпосылку; народы, совсем не знающие промышленности... не знают и орнаментики».

Фон ден Штейнен считает, что *рисование* (Zeichnen) развилось из *обозначения предметов* (Zeichen) *с практическими целями*.

Бюхер пришел к тому заключению, что «работа, музыка и поэзия на первоначальной ступени развития сливаются в одно, но что основным элементом этой троицы была работа, между тем как музыка и поэзия имели лишь второстепенное значение»[1]. По его мнению, «происхождение поэзии надо искать в труде». Он замечает, что ни один язык не располагает слова, составляющие предложения, в ритмическом порядке. Невероятно потому, чтобы люди пришли к размеренной поэтической речи путем употребления своего обыденного языка: этому противилась внутренняя логика этого языка [2]. Как же объяснить происхождение размеренной ритмической речи? Бюхер предполагает, что размеренные ритмические движения тела сообщили образной поэтической речи законы своего сочетания. Это тем более вероятно, что на низших ступенях развития эти ритмические *движения* обыкновенно сопровождаются *пением*. Но чем же объясняется сочетание телодвижений? *Характером производительных процессов*. Таким образом, «*тайна стихосложения лежит в производительной деятельности*» *.

Р. Валлашек так формулирует свой взгляд на происхождение *сценических представлений* у первобытных племен **: «Предметами этих представлений были:

1. Охота, война, гребля (у охотников: жизнь и привычки животных; животные пантомимы; маски ***).
2. Жизнь и привычки скота (у пастушеских народов).
3. Работа (у земледельцев: посев, молотьба, уход за виноградниками).

В представлении участвовало все племя, которое при этом пело (хор). Распевались лишенные смысла слова: содержание давалось именно представлением (пантомимой). Изображались только действия обыденной жизни, абсолютно необходимые в борьбе за существование». Валлашек говорит, что у многих первобытных племен при таких представлениях хор делился иногда на две противостоящие одна другой части. «Таков был, — прибавляет он, — первоначальный вид греческой драмы, которая прежде тоже была животной пантомимой. Животным, игравшим наибольшую роль в хозяйственной жизни

* «Arbeit u. Rhythmus», S. 342. [«Работа и ритм», стр. 342.]

** «Anfänge der Tonkunst», S. 257. [«Начало музыкального искусства», стр. 257.]

*** Изображающие обыкновенно тоже животных. — *Г. П.*

греков, была коза (слово трагедия и происходит от tragos — козел)».

Трудно придумать более яркую иллюстрацию к тому положению, что не бытие определяется мышлением, а мышление — бытием!

IX

Но хозяйственная жизнь развивается под влиянием роста производительных сил. Поэтому изменяются взаимные отношения людей в процессе производства, а с ними и человеческая психика. Маркс говорит: «На известной ступени своего развития *производительные силы* общества вступают в противоречие с существующими в этом обществе производственными отношениями, или, выражая то же самое юридическим языком, с имущественными отношениями, внутри которых они до тех пор развивались. Из форм, содействовавших развитию производительных сил, эти отношения превращаются в препятствие для их развития. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы изменяется более или менее быстро вся возвышающаяся над ней огромная надстройка. Ни одна общественная формация не исчезает раньше, чем разовьются все производительные силы, которым она предоставляет достаточно простора, и новые высшие производственные отношения никогда не занимают места старых раньше, чем выработаются в недрах старого общества материальные условия их существования *. Поэтому можно сказать, что человечество всегда ставит себе лишь исполнимые задачи, ибо при внимательном рассмотрении всегда оказывается, что самая задача является лишь там, где материальные условия ее решения уже существуют или находятся в процессе своего возникновения» [2].

Тут мы имеем перед собой настоящую — и притом *чисто материалистическую* — «алгебру» общественного развития. В этой алгебре есть место как для *«скачков»* — эпохи социальных революций, — так и для *постепенных изменений*. Постепенные количественные изменения в свойствах данного порядка вещей ведут, наконец, к *изменению качества*, т. е. к падению *старого способа производства* — или, как выражается здесь Маркс, старой общественной формации — и к замене его новым. По замечанию Маркса, восточный, античный, феодальный и современный нам буржуазный способы производства могут быть рассматриваемы в общих чертах как последователь-

* [Примечание к нем. изд. 1910 г.] Известно, что у нас осенью 1905 года некоторые марксисты рассуждали не так. Они считали возможной в России *социалистическую* революцию, как будто производительные силы этой страны были уже достаточно развиты для такой революции [1].

ные («прогрессивные») эпохи экономического развития общества [1]. Но надо думать, что когда Маркс ознакомился впоследствии с книгой Моргана о первобытном обществе, то он, вероятно, изменил свой взгляд на отношение *античного* способа производства *к восточному*. В самом деле, логика экономического развития *феодального* способа производства привела к социальной революции, знаменовавшей собою торжество *капитализма*. Но логика экономического развития, например, *Китая* или *древнего Египта* вовсе не вела к появлению *античного* способа производства. В первом случае речь идет о двух фазах развития, *одна* из которых *следует за другою и порождается ею*. Второй же случай представляет нам скорее *два сосуществующих типа* экономического развития. *Античное общество* сменило собою *родовую общественную организацию*, и та же организация предшествовала возникновению восточного *общественного строя*. Каждый из этих двух типов экономического устройства явился как результат того роста производительных сил в недрах родовой организации, который в конце концов неизбежно должен был привести ее к разложению. И если эти два типа весьма значительно отличаются один от другого, то их главные отличительные черты сложились *под влиянием географической среды, в одном случае* предписывавшей обществу, достигшему известной ступени роста производительных сил, *одну* совокупность производственных отношений, а в другом — *другую*, весьма отличную от первой.

Открытию *родовой организации*, очевидно, суждено сыграть такую же роль в общественной науке, какую сыграло в биологии открытие *клеточки*. И пока Маркс и Энгельс не были знакомы с этой организацией, в их теории общественного развития не могли не оставаться значительные пробелы, как это и признал впоследствие сам Энгельс [2].

Но открытие родовой организации, впервые давшее ключ к пониманию низших стадий общественного развития, явилось только новым и могучим доводом *в пользу* материалистического объяснения истории, *а не против него*. Оно дало возможность гораздо лучше всмотреться в то, как складываются первые фазы общественного бытия и каким образом общественное бытие определяет собою тогда общественное мышление. Но этим оно придало поразительную ясность той истине, что общественное мышление определяется общественным бытием.

Впрочем, это мимоходом. Главное, на что нужно здесь обратить внимание, — это указание Маркса на то, что имущественные отношения, сложившиеся на данной ступени роста производительных сил, в продолжение некоторого времени *способствуют дальнейшему росту этих сил*, а потом начинают

мешать ему *. Это напоминает нам о том, что хотя данное состояние производительных сил *служит причиной*, вызывающей данные производственные, и в частности имущественные, отношения, но, раз возникли эти последние *как следствие указанной причины*, они начинают влиять на эту причину с своей стороны. Таким образом, получается *взаимодействие* между производительными силами и общественной экономией. А так как на экономической основе вырастает целая надстройка общественных отношений, чувств и понятий, причем эта надстройка тоже сначала способствует, а потом препятствует экономическому развитию, то между надстройкой и основой тоже возникает *взаимодействие*, заключающее в себе полную разгадку всех тех явлений, которые *на первый взгляд* кажутся противоречащими основному положению исторического материализма.

Все, что сказано до сих пор «критиками» Маркса о мнимой односторонности марксизма и об его будто бы пренебрежении ко всем другим «факторам» общественного развития, кроме экономического, подсказывалось простым непониманием той роли, какая отводится у Маркса—Энгельса *взаимодействию между «основанием» и «надстройкой»*. Чтобы убедиться, например, в том, как мало игнорировали Маркс и Энгельс значение политического фактора, достаточно прочитать те страницы «Коммунистического манифеста», где говорится об освободительном движении буржуазии. Там сказано:

«Буржуазия, которая представляла собою то угнетенное под игом феодалов сословие, то вооруженную и самоуправляющуюся ассоциацию в городской коммуне; буржуазия, которая здесь была независимой городской республикой, там — третьим податным сословием монархического государства; которая явилась затем противовесом дворянству в монархии абсолютной или ограниченной сословным представительством, — буржуазия, вообще послужившая главной основой больших монархий, завоевала себе, наконец, с появлением крупной промышленности и всемирного рынка, исключительную политическую власть в новейшем конституционном государстве.

* Возьмем то же рабство. На известной ступени оно *способствует росту* производительных сил, а потом начинает *препятствовать ему*. Его *исчезновение* у культурных народов Запада является следствием их *экономического развития*. (О рабстве в античном мире см. интересную работу профессора *Эт. Чикотти*, Il tramonto della Schiavitù, Turino [Закат рабства, Турин] 1899.) *Дж. Г. Спик* (Speke) в «Les sources du Nil», Paris 1865, p. 21 [«Истоки Нила», Париж 1865, стр. 21] говорит, что среди негров *рабы* считают бесчестным и постыдным делом побег от хозяина, заплатившего за них деньги. К этому надо прибавить, что те же *рабы* считают свое положение более почетным, нежели положение *наемного* работника. Такой взгляд соответствует той фазе, «когда рабство остается еще *прогрессивным* явлением».

Современная государственная власть есть не более как комитет, выбранный для заведывания общественными делами буржуазии» [1].

Значение политического «фактора» обнаружено здесь с достаточной, — некоторые «критики» сами находили даже, что с преувеличенной, — ясностью. Но происхождение и сила этого «фактора», равно как и способ его действия в каждый данный период развития буржуазии, сами объясняются в «Манифесте» ходом экономического развития, вследствие чего *разнообразие «факторов»* нимало не нарушает *единства коренной причины*.

Политические отношения, несомненно, влияют на экономическое движение; но также несомненно и то, что *прежде, чем влиять на него, они им создаются*.

То же надо сказать и *о психике* общественного человека, о том, что Штаммлер несколько односторонне называет *общественными понятиями*. «Манифест» дает весьма убедительное доказательство тóго, что его авторы хорошо понимали значение идейного «фактора». Но в том же «Манифесте» мы видим, что если идейный «фактор» играет важную роль в развитии общества, то *он сам предварительно создается этим развитием*.

«Когда древний мир пришел в упадок, древние религии были побеждены христианством. Когда христианские идеи уступали место просветительным идеям XVIII века, феодальное общество вело борьбу на жизнь и смерть с революционной тогда буржуазией» [2]. Но еще убедительнее в этом случае последняя глава «Манифеста». Его авторы говорят в ней, что их единомышленники стремятся выработать в умах рабочих как можно более ясное сознание враждебной противоположности интересов буржуазии и пролетариата. Всякому понятно, что кто не придает значения идейному «фактору», у того нет никакого логического основания стремиться к выработке в умах какой бы то ни было общественной группы какого бы то ни было сознания.

X

Мы потому цитируем «Манифест» предпочтительно перед другими сочинениями Маркса — Энгельса, что он относится к той ранней эпохе их деятельности, когда они, по уверению некоторых из их «критиков», были особенно «односторонни» в понимании взаимного отношения между «факторами» общественного развития. Мы ясно видим, что и в эту эпоху они отличались не *«односторонностью»*, а только стремлением к *монизму*, отвращением к тому *эклектизму*, который так явственно сказывается в замечаниях гг. «критиков».

Нередко указывают на два письма Энгельса, напечатанных в «Sozialistischer Akademiker» * и написанных одно в 1890, а другое — в 1894 г. Г-н Бернштейн с радостью ухватился когда-то за эти письма [1], будто бы содержащие в себе ясное свидетельство об эволюции, совершившейся с течением времени в воззрениях друга и единомышленника Маркса. Он сделал из них две, по его мнению, наиболее убедительные выписки, которые мы считаем нужным воспроизвести здесь, так как они доказывают совершенно обратное тому, что хотел доказать г. Бернштейн.

Вот первая из них: «Таким образом, имеются бесчисленные взаимно скрещивающиеся силы, бесконечная группа параллелограмов сил, дающих *равнодействующую* — историческое событие, — которая сама опять может рассматриваться, как продукт силы, работающей в целом, без сознания и воли, ибо то, чего хочет каждый в отдельности, встречает себе помеху со стороны всех других, и то, что получается, есть нечто, чего не желал никто» [2] (письмо 1890 г.).

А вот вторая выписка: «Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и проч. развитие покоится на экономическом. Но все они реагируют одно на другое и на экономический базис» [3] (письмо 1894 г.). Г-н Бернштейн нашел, «что это звучит несколько иначе», чем предисловие к «Zur Kritik der politischen Oekonomie» **, указывающее на связь экономической «основы» с воздвигающейся на ней «надстройкой». Но почему же иначе? Здесь повторяется именно то, что сказано в названном предисловии: политическое и всякое другое развитие покоится на экономическом. Г-на Бернштейна, очевидно, сбили с толку слова: «но все они реагируют одно на другое и на экономический базис». Предисловие к «Zur Kritik» было, очевидно, понято самим г. Бернштейном несколько иначе, т. е. в том смысле, что вырастающая на экономической «основе» общественная и идеологическая «надстройка» никакого обратного влияния на эту «основу» не оказывает. Но мы уже знаем, что нет ничего ошибочнее такого понимания мысли Маркса, и людям, наблюдавшим «критические» опыты г. Бернштейна, оставалось только пожимать плечами, видя, что человек, бравшийся когда-то за популяризацию марксизма, не дал себе труда — или, вернее, оказался неспособным, — предварительно понять это учение.

Во втором из цитированных г. Бернштейном писем есть места, едва ли не гораздо более важные для выяснения причинного смысла исторической теории Маркса — Энгельса, нежели так плохо понятые г. Бернштейном воспроизведенные нами

* [«Социалистическом академике»].
** [«К критике политической экономии»].

строки. Одно из этих мест гласит: «Значит, это надо понимать не так, как понимают иные, т. е. что автоматически действует само экономическое положение, а так, что люди сами делают свою историю, но делают ее в данной среде, определяющей их собою (in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu), на основе данных фактических отношений, между которыми экономические отношения, — как ни сильно влияние, испытываемое ими со стороны отношений политических и идеологических, — все-таки оказываются, в последнем счете, наиболее влиятельными, образуя ту красную нить, которая проходит через все остальные отношения и которая одна только и ведет нас к пониманию» [1].

К числу «иных» людей, истолковывающих историческое учение Маркса — Энгельса в том смысле, что в истории «автоматически действует само экономическое положение», принадлежал, как мы это видим теперь, сам г. Бернштейн в эпоху своего «ортодоксального» настроения, и до сих пор принадлежат многие и многие «критики» Маркса, давшие задний ход *«от марксизма к идеализму»*. Эти глубокомысленные люди обнаруживают большое самодовольство, открывая и ставя на вид «односторонним» Марксу и Энгельсу то соображение, что история делается людьми, а не автоматическим движением экономики. Они бьют Марксу челом его же добром и в своей невероятной наивности даже и не подозревают, что *«Маркс», которого они «критикуют»*, не имеет ничего общего, кроме имени, с настоящим Марксом, будучи создан их собственным и поистине разносторонним непониманием предмета. Естественно, что «критики» такого калибра были совершенно неспособны «дополнить» и «исправить» что-нибудь в историческом материализме. Поэтому мы и не будем больше заниматься ими, предпочитая иметь дело с «основоположниками» этой теории.

Чрезвычайно важно заметить, что когда Энгельс, уже незадолго до своей смерти, отвергал «автоматическое» понимание исторического действия экономики, *он только повторял* — почти в тех же самых словах — *и пояснял то, что написал Маркс уже в 1845 г. в приведенном нами выше третьем тезисе о Фейербахе*. Маркс упрекал там предшествовавший ему материализм в забвении того, что «если, с одной стороны, люди представляют собою продукт обстоятельств, то с другой — обстоятельства изменяются именно людьми». Задача материализма в области истории — как понимал эту задачу Маркс — заключалась, стало быть, именно в том, чтобы, объяснить, *каким образом «обстоятельства» могут изменяться теми людьми, которые сами создаются обстоятельствами*. И эта задача решалась указанием на производственные отношения, складывающиеся под влиянием условий, от человеческой воли не

зависящих. Производственные отношения — это *отношения людей* в общественном процессе производства. Сказать, что *изменились производственные отношения*, — значит сказать, *что изменились взаимные отношения между людьми* в названном процессе. Изменение этих отношений не может совершаться «автоматически», т. е. *независимо от человеческой деятельности*, потому что эти отношения являются *отношениями, устанавливающимися между людьми в процессе их деятельности*.

Но эти отношения могут изменяться — и очень часто действительно изменяются — вовсе не в том направлении, в котором люди *хотели бы* изменить их. Характер «экономической структуры» и то направление, в котором изменяется этот характер, зависят не от воли людей, а от состояния производительных сил и от того, какие именно изменения в производственных отношениях возникают и становятся нужными для общества вследствие дальнейшего развития этих сил. Энгельс поясняет это следующими словами: «Люди сами делают свою историю, но они до сих пор делали ее, — даже внутри отдельных обществ, — не по общей воле и не по общему плану. Их стремления взаимно перекрещивались, и именно потому во всех таких обществах царствует *необходимость*, дополнением и внешней формой проявления которой служит *случайность*» [1]. Человеческая деятельность сама определяется здесь не как свободная, а как *необходимая*, т. е. как *закономерная*, т. е. как *могущая стать объектом научного исследования*. Таким образом, исторический материализм, не переставая указывать на то, что обстоятельства изменяются людьми, в то же время впервые дает нам возможность *взглянуть на процесс этого изменения с точки зрения науки*. И вот почему мы имеем полное право сказать, что материалистическое объяснение истории дает необходимые *пролегомены для всякого такого учения о человеческом обществе, которое захочет выступить как наука* [2].

Это до такой степени верно, что уже и в настоящее время любое исследование той или другой стороны общественной жизни приобретает *научное значение* лишь в той мере, в какой оно приближается к ее *материалистическому* объяснению. И такое объяснение, несмотря на пресловутое «воскресенье идеализма» в общественных науках, все более и более становится обычным там, где исследователи не предаются назидательным размышлениям и разглагольствованиям об «идеале», а ставят себе научную задачу обнаружения причинной связи явлений. Материалистами оказываются теперь в своих исторических исследованиях даже такие люди, которые не только не разделяют материалистического взгляда на историю, но просто-напросто не имеют о нем ровно никакого понятия. И тут их

незнакомство с этим взглядом или их предубеждение против него, мешающее всестороннему его пониманию, действительно приводят к тому, что следует назвать односторонностью и узостью понятий.

XI

Вот хороший пример. Десять лет тому назад известный французский ученый Альфред Эспинас — кстати сказать, большой враг современных социалистов — опубликовал чрезвычайно интересный, по крайней мере по замыслу, «социологический этюд»: «Les origines de la technologie» *, в котором он, исходя из того чисто материалистического положения, что в истории человечества *практика* всегда предшествует *теории*, рассматривает влияние *техники* на развитие *идеологии*, т. е., собственно, религии и философии в античной Греции. Вывод получается у него тот, что в каждый данный период этого развития миросозерцание древних греков определялось состоянием их производительных сил. Это, конечно, очень интересный и важный результат. Но человек, привыкший сознательно применять материализм к объяснению исторических явлений, ознакомившись с «этюдом» Эспинаса, наверно, найдет выраженный в нем взгляд односторонним. И это по той простой причине, что французский ученый почти совсем не обратил внимания на другие «факторы» развития идеологии — например, на *классовую борьбу*. А между тем этот «фактор» имеет поистине колоссальное значение.

В первобытном обществе, не знающем разделения на классы, производительная деятельность человека *непосредственно* влияет на его миросозерцание и на его эстетический вкус. Орнаментика берет свои мотивы у техники, а пляска — едва ли не самое важное искусство в таком обществе — нередко ограничивается простым воспроизведением производительного процесса. Это особенно заметно у *охотничьих* племен, стоящих на самой низкой из всех доступных нашему наблюдению ступеней экономического развития **. Потому-то мы и ссылались главным образом на них, когда речь шла у нас о зависимости *психики* первобытного человека от его *хозяйственной деятельности*. Но в обществе, разделенном на классы, *непосредственное*

* [«Происхождение технологии»]

** Охотникам предшествовали *собиратели* — Sammelvölker, как выражаются теперь немецкие ученые. Но все известные нам дикие племена уже превзошли эту ступень [1].

[Примечание к нем. изд. 1910 г.] Энгельс говорит в своей работе о происхождении семьи, что чистые охотничьи народы существуют только в воображении ученых. Охотничьи племена являются в то же время и «собирателями». Но, как мы видели, охота оказывает глубочайшее влияние на развитие воззрений и вкуса этих народов.

влияние этой деятельности на идеологию становится гораздо менее заметным. Оно и понятно. Если, например, один из видов пляски у австралийской женщины-туземки воспроизводит *работу собирания ею кореньев*, то само собою разумеется, что ни один из тех изящных танцев, которыми развлекались, например, французские светские красавицы XVIII века, не мог быть изображением производительного труда этих дам, ибо никаким производительным трудом они и не занимались, отдаваясь преимущественно «науке страсти нежной». Чтобы понять танец австралийской туземки, достаточно знать, какую роль играет собирание женщинами корней дикорастущих растений в жизни австралийского племени. А чтобы понять, скажем, менуэт, совершенно недостаточно знания экономики Франции XVIII столетия. Тут нам приходится иметь дело с танцем, выражающим собою *психологию непроизводительного класса*. Психологией *этого рода* объясняется огромное большинство «обычаев и приличий» так называемого порядочного общества. Стало быть, *экономический* «фактор» уступает здесь честь и место *психологическому*. Но не забывайте, что само появление непроизводительных классов в обществе есть продукт его экономического развития. Значит, экономический «фактор» вполне сохраняет свое преобладающее значение, даже и уступая честь и место другим. Напротив, тогда-то и дает себя чувствовать это значение, потому что тогда им определяются *возможность и пределы влияния других «факторов»* *.

Но это еще не все. Высший класс даже тогда, когда он принимает в качестве руководителя участие в производительном процессе, смотрит на низший с нескрываемым пренебрежением. Это тоже отражается на идеологиях обоих классов. Французские средневековые fabliaux — а особенно les chansons de gestes [1] — изображают тогдашнего крестьянина в самом непривлекательном виде. Если верить им, то:

---

* Вот пример из другой области. «Фактор населения, — как выражается А. Кост (см. его «Les facteurs de population dans l'évolution sociale». Paris [«Факторы населения в эволюции общества». Париж] 1901), — бесспорно оказывает очень большое влияние на общественное развитие. Но Маркс совершенно прав, говоря, что абстрактные законы размножения существуют только для животных и растений. Рост (или убыль) населения в человеческом обществе зависит от устройства этого общества, которое определяется его экономической структурой. Никакой «абстрактный закон размножения» ничего не объяснит нам в том факте, что население современной Франции почти не увеличивается. Очень ошибаются те социологи и экономисты, которые видят в росте населения *коренную* причину общественного развития (см. *А. Лориа*, La legge di popolazione ed il sistema sociale. Siena [Закон населения и социальная система. Сиена] 1882).

Li vilains sont de laide forme
Ainc si tres laide ne vit bome;
Chaucuns a XV piez de granz
En auques ressemblent jâianz.
Mais trop sont de laide manière
Boçu sont devant et derrière*.

А крестьяне, разумеется, смотрели на себя другими глазами; возмущаясь высокомерием феодалов, они пели:

Мы такие же люди, как они,
И так же способны страдать, как они, и т. д.

И они спрашивали: «Где был дворянин в то время, когда Адам пахал, а Ева пряла?». Словом, каждый из этих двух классов смотрел на вещи со своей собственной точки зрения, особенности которой обусловливались его положением в обществе. Борьба классов окрашивала собою психологию борющихся сторон. И так было, конечно, не только в средние века и не только во Франции. И чем более обострялась классовая борьба в данной стране и в данное время, тем сильнее становилось ее влияние на психологию борющихся классов. Кто хочет изучать историю идеологий в обществе, разделенном на классы, тому необходимо внимательно считаться с этим влиянием. Иначе он ничего не поймет. Попробуйте дать *непосредственно-экономическое* объяснение факту появления школы Давида [1] во французской живописи XVIII века: у вас ровно ничего не выйдет, кроме смешного и скучного вздора; но попробуйте взглянуть на эту школу, как на идеологическое отражение классовой борьбы во французском обществе накануне Великой революции, и дело сейчас же примет совершенно другой оборот: вам станут вполне понятны даже такие качества живописи Давида, которые, казалось бы, так далеки от общественной экономии, что ничем не могут быть связаны с нею.

То же приходится сказать и об истории идеологий в древней Греции: она испытывала на себе глубочайшее влияние классовой борьбы. И вот это-то влияние и было слишком мало оттенено в интересном этюде Эспинаса, вследствие чего его важные выводы получили односторонний характер. Таких примеров можно было бы немало привести уже в настоящее время, и все

* [Мужики все уроды,
Таких не видел человек;
Длиной в 15 футов каждый,
Иные точно великаны,
Но очень безобразны:
И спереди и сзади горб.]

Ср. «Les classes rurales et le régime domanial en France au moyen âge», par *Henri Sée*, Paris 1901, p. 554 [«Сельские классы и поместный строй в средневековой Франции», Анри Сэ, Париж 1901, стр. 554.] Ср. также *Fr. Meyer*, Die Stände, ihr Leben und Treiben, s. 8. Marburg [*Фр. Мейер*, Сословия, их жизнь и быт, стр. 8. Марбург] 1882.

они показывали бы, что влияние материализма Маркса на многих из нынешних специалистов было бы как нельзя более благотворно в том смысле что оно *научило бы их принимать во внимание другие «факторы», кроме технического и экономического*. Это похоже на парадокс; но это неоспоримая истина, которая перестанет удивлять нас, если мы вспомним, что хотя у Маркса всякое общественное движение объясняется экономическим развитием общества, но оно очень часто объясняется им лишь в *последнем счете*, т. е. предполагает промежуточное действие целого ряда разных других «факторов».

XII

Начинает обнаруживаться теперь в современной науке и другая тенденция, прямо противоположная той, которую мы только что видели у Эспинаса, — тенденция объяснять историю идей исключительным влиянием классовой борьбы. Эта совершенно новая и пока еще мало выразившаяся тенденция возникла под прямым влиянием Марксова исторического материализма. Мы видим ее в сочинениях грека А. Элевтеропулоса, главный труд которого «Wirtschaft und Philosophie». I. «Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Züstände»; и II. «Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-römischen Völker»* вышел в Берлине в 1900 году. Элевтеропулос убежден, что в философии всякого данного времени выражаются свойственные ему «миросозерцание и взгляды на жизнь» (Lebens-und Weltanschauung). Собственно, это не ново. Еще Гегель говорил, что всякая философия есть лишь идейное выражение своей эпохи. Но у Гегеля свойства различных эпох, а следовательно, и соответствующих им фаз развития философии определялись движением абсолютной идеи, между тем как у Элевтеропулоса всякая данная эпоха характеризуется прежде всего соответствующим ей экономическим состоянием. Экономика всякого данного народа определяет собою его «жизне-и миропонимание», которое выражается, между прочим, и в философии. С изменением экономической основы изменяется также идеологическая надстройка. А так как экономическое развитие ведет к разделению общества на классы и к их борьбе, то свойственное данной эпохе «жизне- и миропонимание» не имеет единообразного характера: оно различно у различных классов и видоизменяется сообразно их положению, их нуждам, их стремлениям и ходу их взаимной борьбы.

* [«Хозяйство и философия». I. «Философия и миросозерцание греков на основе общественных отношений»... II. «Философия и миросозерцание германо-романских народов»]

Такова та точка зрения, с которой смотрит Элевтеропулос на всю историю философии. Нечего и говорить о том, что эта точка зрения заслуживает величайшего внимания и полнейшего одобрения. В философской литературе давно уже замечалась неудовлетворенность обычным взглядом на историю философии, как на простую филиацию философских систем. В брошюре, вышедшей в конце восьмидесятых годов и посвященной вопросу о том, как изучать историю философии, известный французский писатель Пикавэ прямо говорил, что такая филиация сама по себе объясняет очень немногое *. Появление книги Элевтеропулоса можно было бы приветствовать как новый шаг в изучении истории философии и как торжество исторического материализма в его приложении к одной из наиболее отдаленных от экономии идеологий. Но, увы, Элевтеропулос не показал большого искусства в обращении с диалектическим методом этого материализма. *Он донельзя упростил* ставшие перед ним задачи и уже по одному этому не мог найти для них других решений, кроме очень односторонних, а стало быть, и очень неудовлетворительных. Возьмем хоть Ксенофана. По словам Элевтеропулоса, Ксенофан явился философским выразителем стремлений греческого пролетариата. Это Руссо своего времени **. Он стремился к общественной реформе в смысле равенства и единства всех граждан, и его учение о том, что *бытие едино,* было лишь теоретическим обоснованием его реформаторских планов ***. Из этого теоретического фундамента реформаторских стремлений Ксенофана логически выросли все частности его философии, начиная с его взгляда на божество и кончая учением об обманчивости представлений, получаемых нами с помощью внешних чувств ****.

Философия Гераклита Темного порождена была аристократической реакцией против революционных стремлений греческого пролетариата. Всеобщее равенство невозможно: сама природа делает людей неравными. Каждый должен быть доволен своей судьбой. В государстве нужно стремиться не к ниспровержению существующего порядка, а к устранению произвола, который возможен как при господстве *немногих,* так и при господстве *массы.* Власть должна принадлежать *закону,* в котором выражается *божественный закон.* Божественный закон не исключает *единства;* но единство, согласное с ним, есть *единство противоположностей.* Поэтому осуществление

* «L'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être». Paris 1888. [«История философии, чем она была, чем она может быть». Париж 1888.]

** Там же, I, стр. 98.

*** Там же, стр. 99.

**** Там же, стр. 99—101.

планов Ксенофана было бы нарушением божественного закона. Развивая и обосновывая далее эту мысль, Гераклит создал свое диалектическое учение о становлении (Werden)*.

Так говорит Элевтеропулос. Недостаток места не позволяет нам приводить другие образчики делаемого им анализа причин, определивших собою развитие философии. Да это едва ли и нужно. Читатель, надеемся, и сам видит, что этот анализ должен быть признан неудачным. Процесс развития идеологий вообще несравненно сложнее, чем это представляется Элевтеропулосу **. Читая его донельзя упрощенные соображения о влиянии борьбы классов на историю философии, начинаешь жалеть о том, что ему, как видно, осталась совсем неизвестной названная нами выше книга Эспинаса: односторонность, свойственная этой книге, будучи сложена с его собственной односторонностью, может быть, многое исправила бы в его анализе.

Как бы там, однако, ни было, а неудачная попытка Элевтеропулоса все-таки является новым свидетельством в пользу того — для многих неожиданного — положения, что более основательное усвоение исторического материализма Маркса полезно было бы многим нынешним исследователям *именно для предохранения их от односторонности.* Элевтеропулос знаком с этим материализмом. Но он *плохо* знаком с ним. Это доказывается той будто бы *поправкой,* которую он считает нужным внести в него.

Он замечает, что экономические отношения данного народа обусловливают собою лишь «*необходимость его развития*»; само же развитие является делом индивидуальности, так что «жизне- и миропонимание» этого народа определяется в своем содержании, во-первых, его характером и характером обитаемой им страны, во-вторых, его нуждами, а в-третьих, личными особенностями тех людей, которые выступают в его среде как реформаторы. Только в этом смысле и можно говорить, по замечанию Элевтеропулоса, об отношении философии к экономии. Философия исполняет требования своего времени, она исполняет их сообразно личности философа ***.

Элевтеропулос полагает, должно быть, что этот его взгляд на отношения философии к экономии представляет собою нечто особенное сравнительно с материалистическим взглядом Маркса — Энгельса. Он считает нужным дать своему объяснению истории новое имя, называя его *греческой теорией становления* (grie-

---

* Там же, стр. 103—107.

** Мы уже не говорим о том, что в своих ссылках на экономику древней Греции Элевтеропулос не дает никакого конкретного представления о ней, ограничиваясь общими местами, которые здесь, как и везде, ничего не объясняют.

*** Там же, I, стр. 16—17.

chische Theorie des Werdens*). Это просто забавно, и по этому поводу можно сказать только одно: «греческая теория становления», являющаяся на самом деле не чем иным, как довольно плохо переваренным и довольно нескладно изложенным историческим материализмом, все-таки *обещает* значительно больше, чем *дает* Элевтеропулос, переходя от характеристики своего метода к пользованию им: тогда он уже совсем уходит от Маркса.

Что касается, собственно, «личности философа» и вообще всякого деятеля, оставляющего свой след в истории человечества, то весьма ошибаются те, которые воображают, будто теория Маркса — Энгельса не оставила для нее места. Место для нее она оставила; но она сумела в то же время избежать непозволительного *противопоставления деятельности «личности» ходу событий, определяемому экономической необходимостью.* Кто прибегает к такому противопоставлению, тот тем самым доказывает, что он очень мало понял в материалистическом объяснении истории. Коренное положение исторического материализма гласит, как мы повторяли уже не раз, что *история делается людьми.* А если она делается людьми, то ясно, что она делается, между прочим, и «великими» людьми. Остается только уяснить себе, чем же определяется деятельность этих людей. По этому поводу Энгельс говорит в одном из двух выше нами цитированных писем:

«Что в данной стране в данное время выступает такой человек и при том именно этот, а не другой, — это, конечно, чистая случайность. Но если бы мы устранили этого человека, то явился бы спрос на его заместителя, и заместитель нашелся бы tant bien que mal**, но все-таки нашелся бы в конце концов. Случайностью было то, что именно корсиканец Наполеон оказался тем военным диктатором, появление которого стало неизбежно в истощенной своими войнами французской республике. Но если бы не было Наполеона, то его место занял бы другой; это доказывается тем, что подходящий человек находился всякий раз, когда в нем была нужда: Цезарь, Август, Кромвель и т. д. Если Маркс открыл материалистическое объяснение истории, то из примера Тьерри, Минье, Гизо и всех английских историков до 1850 г. видно, что дело шло именно к этому, а открытие того же объяснения Морганом доказывает, что время для него созрело и что оно *должно было* быть открыто. И так со всеми другими случайностями или кажущимися случайностями в истории. Чем дальше отстоит исследуемая нами область от экономии и чем более она принимает отвлеченно-идеологический характер, тем чаще мы будем встречаться в ее

* Там же, I, стр. 17.
** [худо ли, хорошо ли]

развитии со случайностями, тем более зигзагообразной становится кривая линия ее движения. Но начертите среднюю ось этой кривой, и вы найдете, что чем длиннее рассматриваемый вами период и чем обширнее исследуемая вами область, тем более приближается эта ось к тому, чтобы стать параллельной с осью экономического развития» *.

«Личность» всякого данного выдающегося работника в области духовного или общественного развития принадлежит к числу тех *случайностей,* появление которых нисколько не мешает «средней» линии *умственного* развития человечества идти параллельно с его *экономическим* развитием **. Элевтеропулос лучше уяснил бы себе это, если бы внимательнее вдумывался в историческую теорию Маркса и поменьше заботился о том, чтобы создать *свою собственную,* «греческую» теорию***.

Излишне и прибавлять, что мы далеко не всегда умеем в настоящее время открыть причинную связь появления данного философского взгляда с экономическим состоянием его эпохи. Но ведь мы только еще начинаем работать в этом направлении, а если бы мы уже могли дать ответ на все возникающие здесь вопросы — или хотя только на большинство их, — то наша работа была бы уже окончена или близилась бы к своему концу. Решающее значение имеет в этом случае не то, что *мы еще не умеем справиться со всеми* трудностями, встречающимися нам в этой области, — нет и не может быть такого метода, который разом устранил бы в науке все трудности, — а то, что материалистическое объяснение истории несравненно легче справляется с ними, нежели идеалистическое и эклектическое. А что это так, достаточной порукой тому служит тот факт, что научная мысль в области истории в самом деле чрезвычайно сильно тяготела к материалистическому объяснению явлений, так сказать, настойчиво искала его начиная с эпохи реставрации **** и не перестала тяготеть к нему, искать его до настоящего времени, несмотря на то благородное негодование, в которое приходит всякий уважающий себя идеолог буржуазии, когда слышит слово *материализм.*

Третьим примером того, как *неизбежны теперь попытки материалистического объяснения всех сторон человеческой культуры,* может служить работа Франца Фейергерда (Feuerherd):

* «Der sozialistische Akademiker». Berlin 1895, № 20, S. 374[1]. [«Социалистический академик». Берлин 1895, № 20, стр. 374.]

** Ср. нашу статью «К вопросу о роли личности в истории» в нашей книге «За двадцать лет» [2].

*** Он назвал «свою» теорию *греческой* потому, что, по его словам, «ее основные положения были высказаны греком Фалесом и развиты полнее тоже греком»... (назв. соч., стр. 17), т. е. Элевтеропулосом.

**** Об этом см. в нашем предисловии ко второму изданию нашего перевода «Манифеста» [3].

«Die Entstehung der Stile aus der politischen Oekonomie», erster Teil, Braunschweig und Leipzig 1902 *. Фейергерд говорит: «Сообразно господствующему способу производства и той форме государства, которая им обусловливается, рассудок людей направляется в известные стороны и остается недоступным для других. Поэтому существование каждого стиля (в искусстве. — *Г.П.*) предполагает существование таких людей, которые живут при вполне определенных политических условиях, производят при вполне определенных отношениях производства и имеют совершенно определенные идеалы. Когда даны эти причины, тогда люди создают соответствующий им стиль с такою же естественною необходимостью и неизбежностью, с какой происходит процесс беления холста, чернеет бромистое серебро и в облаках появляется пышная радуга, как только солнце, как причина, вызывает все эти следствия» **. Это, конечно, так, и очень интересно то обстоятельство, что это признается *историком искусства*. Но когда Фейергерд переходит к объяснению происхождения различных греческих стилей экономическим состоянием древней Греции, у него получается нечто слишком схематичное. Мы не знаем, вышла ли вторая часть его работы: мы не интересовались этим, потому что для нас было ясно, как плохо владеет он современным материалистическим методом этих учений. По своей схематичности его рассуждения напоминают рассуждения наших доморощенных Фриче и Рожковых, которым, как и ему, надо пожелать прежде всего и больше всего *изучения современного материализма*. Только *марксизм* может спасти всех их от *схематизма*.

XIII

Покойный Ник. Михайловский утверждал когда-то в споре с нами, что историческая теория Маркса никогда не получит широкого распространения в ученом мире. Мы только что видели и еще увидим ниже, что это не совсем верно. Но сначала нам нужно устранить еще некоторые другие недоразумения, препятствующие правильному пониманию исторического материализма.

Если бы мы захотели кратко выразить взгляд Маркса — Энгельса на отношение знаменитого теперь *«основания»* к не менее знаменитой *«надстройке»*, то у нас получилось бы вот что:

1) *состояние производительных сил;*
2) обусловленные им *экономические отношения;*

* [«Происхождение стиля из политической экономии», ч. I, Брауншвейг и Лейпциг 1902] [1].
** Там же, стр. 19—20.

3) социально-*политический строй*, выросший на данной экономической «основе»;

4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем *психика общественного человека;*

5) *различные идеологии*, отражающие в себе свойства этой психики.

Эта формула достаточно широка, чтобы дать надлежащее место всем «формам» [1] исторического развития, и вместе с тем совершенно чужда того эклектизма, который не умеет пойти дальше *взаимодействия* между различными общественными силами и даже не подозревает, что *факт взаимодействия* между этими силами еще вовсе не решает *вопроса об их происхождении*. Это *монистическая* формула. И эта *монистическая* формула насквозь пропитана *материализмом* [2]. Гегель говорил в своей «Философии духа», что дух есть единственный двигательный принцип истории. Иначе и нельзя думать, держась точки зрения того *идеализма*, согласно которому *бытие* обусловливается *мышлением*. Материализм Маркса показывает, каким образом *история мышления* обусловливается *историей бытия*. Но идеализм не мешал Гегелю признавать действие *экономики* как причины, «опосредствованной развитием духа»; и точно так же материализм не помешал Марксу признать в истории действие «духа» как силы, направление которой определяется в каждое данное время и в последнем счете ходом развития *экономики*.

Что все идеологии имеют один общий корень — *психологию данной эпохи*, это понять нетрудно, и в этом убедится всякий, кто хоть бегло ознакомится с фактами. Укажем для примера хоть на французский романтизм. Виктор Гюго, Эжень Делакруа и Гектор Берлиоз работали в трех совершенно различных областях искусства. И все они были довольно далеки друг другу. По крайней мере, Гюго не любил музыки, а Делакруа пренебрежительно относился к музыкантам-романтикам. И все-таки этих трех замечательных людей справедливо называют *романтической троицей*. В их произведениях отразилась одна и та же психология. Можно сказать, что в картине Делакруа «Дант и Виргилий» сказалось то же самое настроение, которое продиктовало Гюго его «Эрнани», а Берлиозу — его «Фантастическую симфонию». И это чувствовали их современники, т. е. те из них, которые вообще не были беззаботны насчет литературы и искусства. Классик по своим вкусам, Энгр называл Берлиоза «отвратительным музыкантом, чудовищем, разбойником, антихристом» *. Это напоминает лестные отзывы

* См. «Souvenirs d'un Hugolâtre» par *Augustin Challamel*, Paris 1885, p. 259. [«Воспоминания поклонника Гюго» Огюстена Шамеля,

классиков о Делакруа, кисть которого они величали *пьяною* метлою. Известно, что Берлиозу приходилось выдерживать, подобно Гюго, настоящие битвы*. Известно также, что ему с несравненно большим трудом и гораздо позже, нежели Гюго, досталась победа. Почему это было так, несмотря на то, что в его музыке выражалась та же самая психология, что и в романтической поэзии и драме? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно было бы выяснить себе многие такие частности в сравнительной истории французской музыки и литературы**, которые, может быть, надолго — *если не навсегда* — останутся невыясненными. Но что не подлежит ни малейшему сомнению, так это то, что психология французского романтизма станет нам понятной только тогда, когда мы взглянем на нее, как на психологию определенного класса, находившегося в определенных общественных и исторических условиях***. Ж. Тьерсо говорит: «Движение тридцатых годов в литературе и искусстве далеко не имело характера народной революции» ****. Это безусловно верно: названное движение было *буржуазным* по своему существу. Но и это еще не все. В среде самой буржуазии оно совсем не пользовалось всеобщим сочувствием. По мнению Тьерсо, оно выражало собою стремления небольшой кучки «избранных», обладавшей достаточной проницательностью для того, чтобы уметь открывать гений там, где он скрывался *****.

Париж 1885, стр. 259.] В этом случае Энгр обнаружил больше последовательности, чем Делакруа, который, будучи романтиком в живописи, сохранил пристрастие к классической музыке.

* Ср. Шаламеля, назв. соч., стр. 258.

** А главное — *в истории той роли*, которую играла каждая из них как выразительница настроений своей эпохи. Известно, что в различные эпохи выступают на первый план различные идеологии и различные идеологические отрасли: богословие в средние века играло гораздо более важную роль, нежели теперь; пляска в первобытном обществе — самое важное искусство, а теперь далеко нет, и т. д.

*** *У. Э. Шено* («Les chefs d'école»[1]. Paris 1883, p.p. 378—379 [«Вожди школы». Париж 1883, стр. 378—379]) есть очень тонкое замечание о психологии романтиков. Он указывает на то, что романтизм явился *после революции и империи*. «В литературе и в искусстве совершился кризис, подобный тому, который произошел в нравах после террора, — настоящая оргия чувств. Люди пережили чувства страха; потом их страх прошел, и они предались наслаждению жить. Внешние явления, внешние формы исключительно привлекали к себе внимание. Голубое небо, яркий свет, женская красота, пышный бархат, цветовые переливы шелка, блеск золота, огонь бриллиантов — все это доставляло наслаждение. Люди жили глазами... они перестали думать». Тут много похожего на психологию переживаемого нами момента в России. Но и тут и там ход событий, вызвавший это настроение, сам был вызван ходом экономического развития.

**** «Hector Berlioz et la société de son temps», Paris 1904, p. 190. [«Гектор Берлиоз и современное ему общество». Париж 1904, стр. 190.]

***** Там же, та же стр.

Этими словами поверхностно, т. е. по-идеалистически, констатируется тот факт, что тогдашняя французская буржуазия не понимала значительной части того, к чему стремились и что чувствовали тогда в литературе и в искусстве ее же собственные идеологи. Подобный разлад между идеологами и тем классом, стремление и вкусы которого они выражают, вообще не редкость в истории. Им объясняются весьма многие особенности в умственном и художественном развитии человечества. В интересующем нас случае этот разлад вызвал, между прочим, то пренебрежительное отношение «тонко» чувствующей «élite» * к «тупым буржуа», которое и до сих пор вводит в заблуждение наивных людей, решительно неспособных понять благодаря ему архибуржуазный характер романтизма **. Но здесь, как и везде, происхождение и характер такого разлада может быть объяснен в последнем счете только экономическим положением, экономической ролью того общественного класса, в среде которого он проявился. Здесь, как и везде, только *бытие* проливает свет на «тайны» мышления. И вот почему здесь — опять, как везде, — только материализм способен дать *научное* объяснение «хода идей».

XIV

Пытаясь объяснить этот ход, идеалисты никогда не умели внимательно взглянуть с точки зрения *«хода вещей»*. Так, Тэн объясняет произведения искусства свойствами окружающей художника среды. Какими же свойствами? *Психологическими*, т. е. той общей психологией данного времени, свойства которой сами нуждаются в объяснении***: Материализм, объясняя психологию данного общества или класса, апеллирует к общественной структуре, создаваемой экономическим развитием, и т. д. А Тэн, который был идеалистом, объяснял *общественной психологией* происхождение *общественного строя* и потому запутался в безвыходных противоречиях. Идеалисты всех стран не любят теперь Тэна. Понятно почему: под *средой* он понимает общую *психологию массы, психологию «среднего человека»* данного времени и данного класса, и эта психология является у него последней инстанцией, к которой может апел-

* [избранной верхушки]

** Тут то же самое qui pro quo [недоразумение], которое делает поистине забавными нападающих на буржуазию сторонников архибуржуазного Ницше.

*** «L'oeuvre d'art, — говорит он, — est déterminée par un ensemble, qui est l'état général de l'esprit et des moeurs environnants» [«Произведение искусства определяется совокупностью условий, в которых выражается общее состояние духа и нравов данной среды»] [1].

лировать исследователь. Вследствие этого у него выходит, что «*великий*» человек всегда мыслит и чувствует по указке «*среднего*» человека, под диктовку «посредственностей». А это и фактически неверно, да и обидно для буржуазных «интеллигентов», всегда склонных хоть немножечко причислять себя к категории великих людей. Тэн был тот человек, который, сказав А, оказался не в силах произнести Б и тем испортил свое собственное дело. Из противоречий, в которых он запутался, нет выхода помимо исторического материализма, отводящего надлежащее место и «личности», и «среде», и *средним* людям, и великим «избранникам судьбы».

Не лишено будет интереса то замечание, что во Франции, которая, начиная с средних веков и до 1871 года включительно, была той страной, где общественно-политическое развитие и взаимная борьба общественных классов приняли наиболее типичный для Западной Европы характер, легче всего обнаружить причинную связь между названным развитием и названной борьбой, с одной стороны, и историей идеологий — с другой.

Говоря о причине распространения идей теократической школы философии истории в эпоху французской реставрации, Р. Флинт замечает: «Успех подобной теории остался бы, однако, необъяснимым, если бы путь для нее не был подготовлен сенсуализмом Кондильяка и если бы она не была так очевидно направлена на служение интересам той партии, которая представляла мнения широкого класса французского общества прежде и после реставрации *. Это, конечно, так. И легко понять, какой именно класс нашел в теократической школе идеологическое выражение своих интересов. Но сделаем еще шаг в глубь французской истории и спросим себя: нельзя ли открыть также общественные причины успеха сенсуализма в *дореволюционной Франции?* Не было ли умственное движение, выдвинувшее теоретиков сенсуализма, в свою очередь выражением стремлений какого-нибудь общественного класса? Известно, что было: это движение выражало освободительные стремления французского «среднего сословия»**. Если бы мы пошли еще дальше в том же направлении, то мы увидели бы, что, например, философия Декарта очень ярко отражает в себе

* «The philosophy of History in France and Germany», p. 149. [«Философия истории во Франции и Германии», стр. 149.]

** [Примечание к нем. изд. 1910 г.] В своей полемике против братьев Бауэров Маркс пишет: «Французское Просвещение XVIII века и в особенности *французский материализм* были борьбой не только против существующих политических учреждений, а вместе с тем против существующей религии и теологии, но и *открытой, ясно выраженной*, борьбой против *всякой метафизики*, особенно против метафизики *Декарта, Мальбранша, Спинозы* и *Лейбница*» (Nachlass, 2. Band, S. 232) [1]. Теперь это уже всем известно.

нужды экономического развития и соотношение общественных сил своего времени *. Наконец, если бы мы дошли до XIV столетия и обратили свое внимание, например, на рыцарские романы, имевшие большой успех при тогдашнем французском дворе и в среде тогдашней французской аристократии, то мы опять без труда открыли бы, что эти романы были зеркалом жизни и вкусов только что названного нами сословия **. Словом, в этой замечательной стране, еще так недавно имевшей полное право говорить о себе, что она «шествует во главе народов», кривая линия умственного движения направляется параллельно кривой линии экономического и обусловленного им социально-политического развития. Ввиду этого история идеологии во Франции имеет особенную ценность для социологии.

Ни о чем этом не имели никакого представления господа, на разные лады «критиковавшие» Маркса. Они не догадывались, что хотя критика есть, разумеется, прекрасное дело, но критиковать надо умеючи, т. е. *понимая то, что критикуешь*. Критиковать данный метод научного исследования — значит определять, насколько он пригоден для обнаружения причинной связи явлений. Определить же это можно только посредством опыта, т. е. путем применения этого метода. Критиковать исторический материализм — значит попробовать воспользоваться методом Маркса — Энгельса при изучении исторического движения человечества. Только таким образом и можно обнаружить сильные и слабые стороны этого метода. The proof of the pudding is in the eating ***, — сказал Энгельс, поясняя свою теорию познания [3]. Это остается вполне верным и в применении к историческому материализму. Чтобы *критиковать* это блюдо, надо его отведать. Чтобы отведать метод Маркса — Энгельса, надо уметь пользоваться им. А умелое пользование им предполагает несравненно более серьезную научную подготовку и гораздо более упорную работу мысли, нежели псевдокритические разглагольствования на тему об «односторонности» марксизма.

«Критики» Маркса отчасти с сожалением, отчасти с упреком, отчасти с злорадством говорят, что до сих пор нет такой *книги*, которая давала бы теоретическое оправдание истори-

---

* Ср. *G. Lanson*, Histoire de la littérature française, Paris [*Г. Лансон*, История французской литературы, Париж] 1896, стр. 394—397, где недурно выяснена связь некоторых сторон философии Декарта с психологией господствующего класса во Франции первой половины XVII века [1].

** О значении этих романов *Сисмонди* («Histoire des Français», t. X, p. 59 [«История французов», т. X, стр. 59]) высказал интересное мнение, дающее материал для *социологического изучения подражания* [2].

*** [проверка пудинга состоит в том, что его съедают]

ческому материализму. Под книгой понимают обыкновенно что-то вроде краткого руководства по всемирной истории с материалистической точки зрения. Но в настоящее время такое руководство не может быть написано ни отдельным ученым, как бы ни были обширны его сведения, ни целой группой ученых. Для него нет и долго еще не будет достаточного материала. Этот материал может быть накоплен только путем длинного ряда частных исследований, обрабатывающих соответствующие области науки с помощью Марксова метода. Иначе сказать, «критики», требующие «книги», хотели бы, чтобы дело *началось с конца, т. е. чтобы объяснен был предварительно* с материалистической точки зрения *тот исторический процесс, который, собственно, и подлежит объяснению*. На самом деле «книга» в защиту исторического материализма пишется именно в той мере, в какой современные исследователи, чаще всего, как мы сказали, вовсе этого не сознавая, вынуждаются всем современным состоянием общественной науки давать материалистическое объяснение изучаемых ими явлений. А что таких ученых теперь уже немало, достаточно убедительно показывают хотя бы указанные нами выше примеры.

Лаплас говорит, что после великого открытия Ньютона прошло около пятидесяти лет, прежде чем сделано было какое-нибудь важное дополнение к нему. Все это время нужно было этой великой истине, чтобы быть всеми понятой и чтобы преодолеть те препятствия, которые ей ставились теорией вихрей, а может быть, также и самолюбием современных Ньютону математиков *.

Препятствия, встречаемые современным материализмом, как стройной и последовательной теорией, несравненно большие, нежели те, с которыми встретилась при своем появлении теория Ньютона; против него прямо и решительно восстает интерес господствующего теперь класса, а влиянию этого последнего по необходимости подчиняется огромнейшее большинство нынешних ученых. Материалистическая диалектика, «ни перед чем не склоняющаяся и рассматривающая вещи *с их преходящей стороны*» [1], не может пользоваться симпатиями *консервативного класса*, каким является теперь буржуазия на Западе. Она до такой степени противоречит настроению этого класса, что естественно представляется его идеологам чем-то непозволительным, неприличным, недостойным ни «порядочных людей» вообще, ни «почтенных» мужей науки в частности **. Неуди-

* «Exposition du système du monde». Paris. L'an IV, T. II, p. p. 291—292. [«Изложение системы мира». Париж. IV год республики, т. II, стр. 291—292.]

** Об этом см., между прочим, в вышеназванной статье *Энгельса*, Ueber den historischen Materialismus. [Об историческом материализме.]

вительно, что каждая из ученых почтенностей считает себя нравственно обязанной отклонять от себя всякое подозрение в сочувствии к материализму. И очень нередко бывает так, что эти почтенности тем решительнее отрекаются от него, чем упорнее они придерживаются в своих *специальных* исследованиях материалистической точки зрения *. Тут получается какая-то полубессознательная «условная ложь», могущая иметь, конечно, только самое вредное влияние на теоретическую мысль.

XV

«Условная ложь» общества, разделенного на классы, тем больше разрастается, чем более расшатывается под влиянием экономического развития и вызываемой им классовой борьбы существующий порядок вещей. Маркс весьма справедливо сказал, что чем более развивается противоречие между растущими производительными силами и существующим общественным строем, тем более пропитывается лицемерием идеология господствующего класса. И чем более обнаруживает жизнь лживость этой идеологии, тем возвышеннее и нравственнее становится *язык* этого класса («Sankt Max». Dokumente des Sozialismus, August 1904, S. 370—371) **. Справедливость этой мысли особенно ярко бросается в глаза теперь, когда, например, в Германии распространение разврата, разоблаченного процессом Гардена-Мольтке [4], идет рука об руку с «возрождением идеализма» в общественной науке. А у нас даже в среде «теоретиков пролетариата» являются люди, не понимающие общественной причины этого «возрождения» и сами подчиняющиеся его влиянию: Богдановы, Базаровы и им подобные...

---

* Вспомните, с каким жаром оправдывался от упрека в материализме Лампрехт; ср. также, как оправдывается от него Ратцель («Die Erde und das Leben», II, S. 631 [«Земля и жизнь», II, стр. 631] [1]). А между тем тот же Ратцель пишет: «Сумма культурных приобретений каждого данного народа на каждой данной ступени его развития составляется из материальных и духовных элементов... Они приобретаются неодинаковыми средствами, с неодинаковым трудом и неодновременно... В основе духовных приобретений лежат материальные. Духовная деятельность является как роскошь, лишь после удовлетворения материальных потребностей. Поэтому все вопросы о происхождении культуры сводятся к вопросу о том, что содействует развитию материальных основ культуры» («Völkerkunde», I Band, I Auflage, S. 17 [«Народоведение», т. I, изд. I, стр. 17] [2]). Это самый недвусмысленный исторический материализм, только гораздо менее продуманный и потому не такой высокопробный, как материализм Маркса — Энгельса.

** [«Святой Макс». Документы социализма, август 1904, стр. 370—371.] [3]

Впрочем, преимущества, даваемые всякому исследователю методом Маркса, так безмерно велики, что их начинают во всеуслышание признавать даже люди, охотно подчиняющиеся «условной лжи» нашего времени. К числу таких людей принадлежит, например, американец Зелигмэн, автор вышедшей в 1902 году книги «The economic interpretation of history» *. Зелигмэн откровенно признает, что ученых отпугивали от теории исторического материализма делаемые из нее Марксом социалистические выводы. Но он находит, что можно накормить козу и сохранить капусту: «можно быть экономическим материалистом» и, однако, оставаться противником социализма. «Тот факт, что экономические взгляды Маркса были ошибочны, — говорит он, — не имеет никакого отношения к истинности или ложности его философии истории» **. В действительности экономические взгляды Маркса были теснейшим образом связаны с его историческими взглядами. Чтобы хорошо понять «Капитал», безусловно *необходимо* сначала хорошо вдуматься в знаменитое предисловие к «Zur Kritik der politischen Oekonomie» ***. Но мы не можем здесь ни излагать экономические взгляды Маркса, ни выяснять то не подлежащее, однако, ни малейшему сомнению обстоятельство, что они представляют собой *лишь* необходимую составную часть *учения*, называемого историческим материализмом ****. Прибавим только, что Зелигмэн — достаточно «почтенный» человек для того, чтобы пугаться также и *материализма*. Этот экономический «материалист» считает непозволительною крайностью стремление «объяснять религию и даже христианство экономическими причинами» *****. Все это ясно показывает, как глубоко коренятся те предрассудки, а следовательно, и те препятствия, с которыми приходится бороться теории Маркса. И все-таки самый факт появления книги Зелигмэна и даже самый характер делаемых им оговорок дают некоторое основание надеяться, что исторический материализм, хотя бы и в укороченном, «очищенном» виде, добьется, наконец, признания со стороны тех идеологов

* [«Экономическое объяснение истории»].

** Назв. соч., стр. 24 и 109.

*** [«К критике политической экономии»].

**** Впрочем, вот два слова в изъяснение сказанного. По Марксу, «экономические категории представляют собою лишь теоретические отвлеченные выражения общественных отношений производства». («Нищета философии», часть вторая, «замечание» второе.) [1] Это значит, что Маркс и на категории *политической экономии* смотрит с точки зрения тех взаимных отношений людей в общественном процессе производства, развитием которых объясняется у него в основных чертах *историческое* движение человечества.

***** Там же, стр. 137. [Добавление к нем. изд. 1910 г.] «Происхождение христианства» Каутского, как произведение этой «крайности», конечно, достойно порицания с точки зрения Зелигмэна.

буржуазии, которые не совсем еще покинули всякую заботу о приведении в порядок своих исторических воззрений *.

Но борьба с социализмом, материализмом и прочими неприятными крайностями предполагает наличность известного «духовного оружия». Духовным оружием, употребляемым в борьбе с социализмом, служит теперь главным образом так называемая субъективная политическая экономия и более или менее удачно насилуемая статистика. В борьбе с материализмом главной твердыней являются всевозможные разновидности кантианства. В области общественной науки кантианство утилизируется для этой цели как учение *дуалистическое, разрывающее связь между бытием и мышлением*. Так как рассмотрение *экономических* вопросов в наш план не входит, то мы ограничимся оценкой *философского* духовного оружия буржуазной реакции в области идеологий.

Заканчивая свою брошюру «Развитие научного социализма», Энгельс замечает, что, когда созданные капиталистической эпохой могучие средства производства перейдут в общественную собственность и когда производство будет организовано сообразно общественным потребностям, тогда люди станут, наконец, господами своих общественных отношений, а тем самым сделаются господами природы и самих себя. Только тогда они начнут *сознательно* делать свою историю; только тогда приводимые ими в действие общественные причины будут вызывать все в большей мере желательные для них действия. «Это будет скачок человечества из царства необходимости в царство свободы» [1].

Эти слова Энгельса вызвали возражения со стороны тех, которые, вообще не переваривая «скачков», никак не могли или не хотели понять «скачка» из царства необходимости в царство свободы. Такой «скачок» казался им даже противоречащим тому взгляду на свободу, который высказан был тем же Энгельсом в первой части «Анти-Дюринга». Поэтому, чтобы разобрать, в чем тут была у них путаница, мы вынуждены припомнить, что, собственно, высказал там Энгельс.

---

* Чрезвычайно поучительно следующее сопоставление. По словам *Маркса*, материалистическая диалектика, объясняя существующее, объясняет также и его *неизбежное уничтожение*. И в этом он видит ее достоинство, ее прогрессивное значение. А Зелигмэн говорит: «Социализм есть теория, относящаяся к тому, что должно быть; исторический материализм есть теория, относящаяся к тому, что было» (там же, стр. 108). И только на этом основании он считает для себя возможным защищать исторический материализм. Другими словами, это означает, что можно игнорировать этот материализм, поскольку он объясняет неизбежное уничтожение *существующего*, и пользоваться его методом для объяснения того, что *существовало*. Это одна из многих разновидностей «двойной бухгалтерии» в идеологической области, — бухгалтерии, тоже *порождаемой экономическими причинами*.

А высказал он там вот что. Поясняя слова Гегеля: «Необходимость слепа лишь поскольку она остается непонятой», он утверждал, что свобода состоит «в господстве над природой и над самим собой, — господстве, основанном на познании естественной необходимости» *. Энгельс развил эту мысль с ясностью, вполне достаточной для людей, знакомых с тем учением Гегеля, на которое он ссылался. Но в том-то и беда, что современные кантианцы Гегеля только «критикуют», а изучать не изучают: не зная Гегеля, они не могли понять и Энгельса. Они возражали автору «Анти-Дюринга», что нет свободы там, где есть подчинение необходимости. И это было вполне последовательно со стороны людей, философские взгляды которых насквозь пропитаны *дуализмом*, не умеющим соединять мышления с бытием. С точки зрения этого дуализма «скачок» из необходимости в свободу действительно остается совершенно непонятным. Но философия Маркса, так же как и философия Фейербаха, провозглашает единство бытия и мышления. И хотя она, как мы уже видели выше, говоря о Фейербахе, понимает это единство совсем иначе, нежели понимал его абсолютный идеализм, но в интересующем нас вопросе об отношении свободы к необходимости она совсем не расходится с учением Гегеля.

Все дело в том, что́ именно понимать под *необходимостью*. Еще Аристотель ** показал, что понятие необходимости имеет много оттенков: необходимо принять лекарство, чтобы выздороветь; необходимо дышать, чтобы жить; необходимо съездить в Эгину, чтобы получить долг. Это, так сказать, *условная* необходимость; мы *должны* дышать, *если* мы хотим жить; *должны* принимать лекарство, *если* хотим отделаться от болезни и т. д. С необходимостью этого рода человек постоянно имеет дело в процессе своего воздействия на внешний мир: ему *необходимо* посеять хлеб, *если* он хочет получить жатву; *необходимо* спустить стрелу, *если* он хочет убить зверя; *необходимо* запастись топливом, *если* он хочет привести в действие паровую машину, и т. д. Становясь на точку зрения неокантианской «критики Маркса», надо признать, что и в этой условной необходимости есть элемент *подчинения;* человек был бы *свободнее*, если бы он мог удовлетворять свои потребности, вовсе не затрачивая никакого труда; он всегда *подчиняется* природе, даже *заставляя ее служить ему*. Но это его подчинение ей является условием его освобождения: подчиняясь ей, он тем самым увеличивает *свою власть над нею*, т. е. *свою свободу*. То же было бы и при

* «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft», fünfte Auflage, S. 113. [«Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом», изд. 5, стр. 113.] [1]

** «Метафизика», кн. V, гл. V.

планомерной организации общественного производства. *Подчиняясь* известным требованиям технической и экономической необходимости, люди положили бы конец тому нелепому порядку, при котором над ними господствуют их собственные продукты, т. е. в огромной степени увеличили бы свою *свободу*. Его подчинение и тут стало бы источником его освобождения.

Это не все. Привыкнув думать, что мышление отделено целой пропастью от бытия, «критики» Маркса знают только один оттенок необходимости: они — скажем опять словами Аристотеля — представляют себе необходимость лишь как силу, *препятствующую* нам поступать *согласно* нашему желанию и *вынуждающую* нас делать то, *что противоречит ему*. *Такая* необходимость в самом деле противоположна свободе и не может не быть для нас более или менее тяжелой. Но и тут не надо забывать, что сила, представляющаяся человеку внешней силой принуждения, идущего вразрез с его желанием, может при других обстоятельствах представляться ему в совершенно другом свете. Возьмем для примера наш современный аграрный вопрос. Умному *помещику*-кадету «принудительное отчуждение земли» [1] может казаться более или менее — т. е. обратно пропорционально величине «справедливого вознаграждения» — печальной исторической необходимостью. А вот *крестьянину*, стремящемуся достать «землицы», более или менее печальною необходимостью будет представляться, наоборот, только это «справедливое вознаграждение», а само «принудительное отчуждение» непременно покажется ему выражением его свободной воли и самым драгоценным обеспечением его свободы.

Говоря это, мы касаемся, может быть, самого важного пункта в учении о свободе — пункта, не упомянутого Энгельсом, конечно, только потому, что человеку, прошедшему школу Гегеля, этот пункт понятен и без всяких пояснений.

В своей философии религии Гегель говорит: «Die Freiheit ist dies: nichts zu wollen als sich» *, т. е. «свобода состоит в том, чтобы не желать ничего, кроме себя» **. И это замечание проливает чрезвычайно яркий свет на весь вопрос о свободе, поскольку он касается общественной психологии: крестьянин, требующий передачи ему помещичьей «землицы», не хочет «ничего, кроме себя». А вот помещик-кадет, соглашающийся уступить ему эту «землицу», тот хочет уже «не себя», а того,

* Hegel's Werke, 12. Band, S. 98. [*Гегель*, Сочинения, т. 12, стр. 98.]

** [Примечание к нем изд. 1910 г.] Уже Спиноза («Этика», III часть, вторая теорема, примечание) сказал, что многие думают, что поступают свободно, потому что они знают свои дела, но не знают их причин. «Так, ребенок думает, что свободно хочет молока; рассерженный ребенок — что он хочет мести; трусливый — что он хочет бежать». Ту же самую мысль выразил Дидро, материалистическое учение которого вообще было спинозизмом, освобожденным от теологической оболочки.

к чему *вынуждает* его история. Первый *свободен;* второй — разумно *подчиняется необходимости*.

С пролетариатом, обращающим средства производства в общественную собственность и организующим на новых началах общественное производство, было бы то же, что с крестьянином: он ничего не хотел бы, «кроме себя». И он чувствовал бы себя *вполне свободным*. Ну, а что касается капиталистов, то те, конечно, в лучшем случае чувствовали бы себя в положении помещика, принимающего кадетскую аграрную программу[1]: они не могли бы не находить, что иное дело — *свобода*, а иное дело — *историческая необходимость*.

Нам сдается, что «критики», возражавшие Энгельсу, не понимали его, между прочим, и потому, что они могли мысленно войти в такое положение капиталиста, но никак не могли вообразить себя «в коже» пролетариев. И мы полагаем, что на это тоже была своя *социальная*, в последней инстанции — *экономическая* причина.

XVI

Дуализм, к которому склоняются теперь идеологи буржуазии, делает еще другой упрек историческому материализму. В лице Штаммлера он упрекает его в том, что он будто бы совсем не считается с *социальной телеологией*. Этот второй упрек, находящийся, впрочем, в самом тесном родстве с первым, так же неоснователен, как и первый.

Маркс сказал: «Чтобы производить, люди вступают в определенные взаимные отношения»[2]. Штаммлер ссылается на это положение, как на доказательство того, что сам Маркс, вопреки своей теории, не мог избежать телеологических соображений. Слова Маркса означают, по его мнению, что люди *сознательно* вступают в те взаимные отношения, без которых невозможно производство. Значит, эти отношения являются продуктом *целесообразного действия* *.

Нетрудно заметить, в каком именно месте этого рассуждения Штаммлер делает логическую ошибку, налагающую свою печать на все его дальнейшие критические замечания.

Возьмем пример. Дикари-охотники преследуют данное животное, скажем — слона. Для этого они собираются вместе и известным образом организуют свои силы. Где здесь *цель?* Где *средство?* Цель, очевидно, заключается в поимке или в убийстве слона; а средством служит преследование животного соединенными силами. *Чем* подсказывается цель? *Потребностями*

* «Wirtschaft und Recht», zweite Auflage, S. 421. [«Хозяйство и право», изд. 2, стр. 421.][3]

человеческого *организма. Чем* определяется средство? *Условиями охоты.* Зависят ли от воли человека потребности его организма? Нет, не зависят, да и вообще с ними ведается *физиология,* а не *социология.* Чего же мы можем требовать в данный момент от социологии? Объяснения того, *почему,* стремясь к удовлетворению своих потребностей, — скажем, потребности в пище — люди вступают иногда в одни, а иногда в совершенно иные взаимные отношения. *И это обстоятельство социология* — в лице Маркса — *объясняет состоянием их производительных сил.* Далее спрашивается: зависит ли состояние этих сил от воли людей и от тех *целей,* которые ими преследуются? Социология — опять в лице того же Маркса — отвечает: нет, не зависит. А если не зависит, то, значит, они возникают в силу известной необходимости, определенной данными, вне человека лежащими условиями.

Что же выходит? Выходит, что если охота есть *целесообразная деятельность* дикаря, то этим несомненным фактом нимало не ослабляется значение той мысли Маркса, что *производственные отношения, возникающие между дикарями, занимающимися охотой,* возникают в силу условий, *от этой целесообразной деятельности не совсем зависящих.* Другими словами: если первобытный охотник *сознательно* стремится к тому, чтобы побить как можно больше дичи, то отсюда еще не следует, что коммунизм, свойственный быту этого охотника, вырос как *целесообразный продукт его деятельности.* Нет, коммунизм возник, или, вернее, *сохранился,* — так как возник-то он еще гораздо раньше — сам собою, как *бессознательный,* т. е. *необходимый* результат той организации труда, характер которой от воли людей совсем не зависел *. Вот это-то и не понял кантианец Штаммлер, тут-то он и сбился, введя в соблазн наших гг. Струве, Булгаковых и прочих *временных* марксистов, имена коих ты, господи, веси **.

Продолжая свои критические замечания, Штаммлер говорит, что если бы общественное развитие совершалось исключительно в силу *причинной необходимости,* то было бы явной бессмыслицей всякое сознательное стремление содействовать ему. По его словам, тут может быть только одно из двух: или я считаю данное явление *необходимым,* т. е. неизбежным, и тогда мне нет никакой надобности содействовать ему; *или* же моя деятельность нужна для того, чтобы *могло произойти* это явление, и тогда оно не может быть названо необходимым. Кто

* «Необходимость, в ее противоположности свободе, есть именно бессознательное». *Schelling,* System des transzendentalen Idealismus, 1800, S. 424. [*Шеллинг,* Система трансцендентального идеализма, 1800, стр. 424.] [1]

** Эта сторона дела довольно подробно выяснена нами в разных местах нашей книги об *историческом монизме* [2].

стремится к тому, чтобы содействовать необходимому, т. е. неизбежному, восходу солнца? *

Тут с поразительной ясностью обнаруживается дуализм, свойственный людям, воспитанным на Канте: *мышление всегда оторвано у них от бытия.*

Восход солнца не связан с общественными отношениями людей ни как причина, ни как следствие. Поэтому его можно противопоставлять, как явление природы, сознательным стремлениям людей, тоже не имеющим с ним никакой причинной связи. Не то с *общественными* явлениями — с историей. Мы уже знаем, что история делается людьми; стало быть, человеческие стремления не могут не быть фактором исторического движения. Но история делается людьми так, а не иначе вследствие известной необходимости, о которой мы уже достаточно распространялись выше. Раз дана эта необходимость, то *даны, как ее следствие, и те стремления людей, которые являются неизбежным фактором общественного развития. Стремления людей не исключают необходимости, а сами определяются ею.* Значит, и противопоставление их необходимости есть большой грех против логики.

Когда данный класс, стремясь к своему освобождению, совершает общественный переворот, он поступает при этом более или менее целесообразно, и, во всяком случае, его деятельность является *причиной* этого переворота. Но эта деятельность со всеми теми стремлениями, которые ее вызвали, сама есть *следствие* известного хода экономического развития и потому сама определяется *необходимостью.*

Социология становится наукой лишь в той мере, в какой ей удается понять возникновение целей у общественного человека (общественную «телеологию») как необходимое следствие общественного процесса, обусловливаемого в последнем счете ходом экономического развития.

И очень характерно то обстоятельство, что последовательные противники материалистического объяснения истории видят себя вынужденными доказывать *невозможность* социологии *как науки*[1]. Это значит, что *«критицизм» становится теперь* препятствием *для дальнейшего научного развития нашего времени.* Для людей, старающихся найти научное объяснение истории философских теорий, тут представляется интересная задача: определить, каким образом эта роль «критицизма» связана с борьбою классов в современном обществе.

* Там же, S. 421 и след. Ср. также статью *Штаммлера*, Materialistische Geschichtsauffassung, в «Handwörterbuch der Staatswissenschaften», 2. Auflage, V. B., SS. 735—737. [Материалистическое понимание истории, в «Настольном словаре политических наук», изд. 2, V, стр. 735—737.]

Если я стремлюсь принять участие в таком движении, торжество которого кажется мне исторически необходимым, то это значит только то, что я и на свою собственную деятельность смотрю как на необходимое звено в цепи тех условий, совокупность которых необходимо обеспечит торжество дорогого для меня движения. Не больше и не меньше. Это непонятно дуалисту. Но это вполне ясно человеку, усвоившему себе теорию *единства субъекта и объекта* и понявшему, каким образом обнаруживается это единство в общественных явлениях.

В высшей степени достойно замечания, что теоретики протестантизма в Северной Америке просто не понимают, как видно, того противопоставления свободы необходимости, которое так занимало и занимает многих идеологов европейской буржуазии. А. Баржи говорит, что «в Америке самые положительные из наставников по части энергии (professeurs d'énergie) очень мало склонны к признанию свободы воли» *. Он объясняет это тем, что они, как люди действия, предпочитают «фаталистические решения». Но он ошибается. Фатализм тут ни при чем. И это видно из его же собственного замечания о моралисте Джонатане Эдуардсе: «Точка зрения Эдуардса... это — точка зрения всякого человека действия. Для всякого, кто хоть раз в жизни преследовал определенную цель, свобода есть способность вложить всю свою душу в преследование этой цели» **. Это очень хорошо сказано, и это очень похоже на гегелевское «не хотеть ничего, кроме себя». Но когда человек «не хочет ничего, кроме себя», тогда он совсем не фаталист; тогда он — именно и только — *человек действия*.

Кантианство — не философия борьбы, не философия людей действия. Это философия половинчатых людей, философия компромисса.

Энгельс говорит, что средства для устранения существующего общественного зла должны быть *открыты* в данных материальных условиях производства, а не *придуманы* тем или другим общественным реформатором [1]. Штаммлер соглашается с этим, но упрекает Энгельса в неясности мысли, так как вопрос-то, по его мнению, именно в том и состоит, «*с помощью какого метода* должно быть сделано это открытие» ***. Это возражение, свидетельствующее лишь о неясности Штаммлеровой мысли, устраняется простым указанием на то, что хотя характер «метода» определяется в таких случаях множеством раз-

* *H. Bargy*, La religion dans la société aux Etats-Unis, Paris 1902, pp. 88—89. [*А. Баржи*, Религия в общественной жизни Соединенных Штатов, Париж 1902, стр. 88—89.]

** Ibid., p. 97—98 [Там же, стр. 97—98].

*** «Handwörterbuch», V. B., S. 736. [«Настольный словарь...», т. V, стр. 736.]

нообразнейших «факторов», но все эти «факторы» могут быть в конце концов приурочены к ходу экономического развития. Само появление *теории Маркса* обусловлено было развитием капиталистического способа производства, между тем как преобладание утопизма в домарксовском социализме вполне понятно в таком обществе, которое страдало не только от развития указанного способа производства, но также — и едва ли не больше того — *от недостатка этого развития.*

Распространяться об этом излишне. Но, может быть, читатель не посетует на нас, если мы, заканчивая эту статью, обратим его внимание на то, как тесно связан *тактический «метод»* Маркса и Энгельса с основными положениями их исторической теории.

Мы уже знаем, что, согласно этой теории, человечество всегда ставит себе только разрешимые задачи, «ибо... самая задача является лишь там, где материальные условия ее решения уже существуют или находятся в процессе своего возникновения» [1]. Но там, где эти условия *уже существуют,* положение дел совсем не таково, как там, где они только еще *«находятся в процессе своего возникновения».* В первом случае *уже наступило* время для «скачка», во втором — *«скачок» остается* пока *делом* более или менее отдаленного *будущего,* «конечной целью», приближение которой *подготовляется рядом «постепенных* изменений» во взаимных отношениях общественных классов. Какова же должна быть роль новаторов в ту эпоху, когда «скачок» *еще невозможен?* Очевидно, им остается содействовать «постепенным изменениям», т. е., говоря иначе, они должны добиваться *реформ.* Таким образом находят себе место как *«конечная цель»,* так и *реформы,* и самое противопоставление реформы «конечной цели» лишается всякого смысла, отступает в область утопических преданий. Кто бы ни делал такое противопоставление — немецкий «ревизионист» вроде Эдуарда Бернштейна или итальянский «революционный синдикалист» вроде тех, которые заседали на последнем синдикалистском конгрессе в Ферраре, — он в одинаковой мере показывает свою неспособность понять дух и метод современного научного социализма. Это полезно напомнить теперь, когда и реформизм и синдикализм позволяют себе говорить во имя Маркса.

И каким здоровым оптимизмом веет от этих слов: «человечество всегда ставит себе только разрешимые задачи!». Они не означают, конечно, что хорошо каждое решение великих задач человечества, предлагаемое первым встречным утопистом. Иное дело — утопист, а иное дело — «человечество», или, точнее, общественный класс, представляющий в данное время великие интересы человечества. Тот же Маркс очень хорошо сказал: *«Чем глубже захватывается жизнь данным историческим*

действием, тем более растут размеры массы, совершающей это действие» [1]. Этим окончательно осуждается утопическое отношение к великим историческим задачам. И если Маркс все-таки думал, что человечество не ставит себе неразрешимых задач, то с теоретической стороны эти его слова представляют собою лишь новое выражение мысли об единстве субъекта и объекта в ее приложении к процессу исторического развития, а со стороны практической они выражают ту спокойную, мужественную веру в достижение «конечной цели», которая заставила когда-то нашего незабвенного Н. Г. Чернышевского горячо воскликнуть:

«Пусть будет, что будет, а будет все-таки на нашей улице праздник!» [2]

ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ ГОДОВЩИНА СМЕРТИ КАРЛА МАРКСА

Сознательный пролетариат всех стран мог бы лучше всего почтить память великого основателя Интернационала, постаравшись выяснить себе, какое огромное значение имеет его теория для нашего времени.

Известно, что эта теория подвергалась многочисленным нападкам со стороны так называемых *критиков* Маркса. И эти нападки, к сожалению, оказали свое действие. В рядах борющегося пролетариата всего цивилизованного мира можно насчитать теперь немало людей, твердо убежденных в том, что марксизм как теория уже отжил свое время и должен уступить место новым взглядам, пестрая совокупность которых известна под именем *критического социализма*. Но убеждение этих людей так же мало основательно, как мало основательна была сама «критика Маркса».

Марксизм — не только *экономическое* учение (учение о ходе развития капиталистического общества) и не только *историческая теория* («исторический материализм»). Он не есть также экономическое учение *плюс* историческая теория. Экономическое учение Маркса не есть нечто, стоящее *рядом* с его исторической теорией. *Оно насквозь пропитано ею,* вернее сказать, оно представляет собою продукт изучения экономического развития данной эпохи с точки зрения данной исторической теории с помощью могучего метода исторического материализма. Вот почему правы те, которые говорят, что *«Капитал»* есть не только *экономическое,* но также *историческое* сочинение.

Однако и это еще не все. Значение того, что сделал Маркс в теории, не ограничивается его замечательными трудами в области

политической экономии и — так называвшейся прежде — *философии истории*. «Исторический материализм» представляет собою *только часть материалистического миросозерцания* Маркса, как в этом легко может убедиться тот, кто даст себе приятный труд прочитать знаменитое полемическое сочинение Энгельса, направленное против г. Евгения Дюринга. Первая часть этого сочинения, написанного, так сказать, на глазах Маркса и даже отчасти с его помощью, посвящена, как известно, *философии* в собственном смысле этого слова.

Но философская сторона марксизма почти совершенно игнорируется даже многими из тех, которые желали бы остаться его верными последователями. Только поэтому и возможны были смешные попытки соединить марксизм то с философией Канта, то с философией Маха, то с некоторыми другими философскими системами, не имеющими ровно ничего общего с миросозерцанием автора «Капитала». Но хотеть соединить марксизм с философиями, не имеющими с ним ровно ничего общего, — значит обнаруживать полное непонимание того, что все стороны миросозерцания Маркса самым тесным образом связаны между собой и что вследствие этого нельзя по произволу удалить одну из них и заменить ее совокупностью взглядов, не менее произвольно вырванных из совершенно другого миросозерцания. И мы видим на самом деле, что все те, которые пытались совершить над марксизмом эту нелепую операцию, всегда оказывались очень плохими марксистами. А то, что они писали *о философии* Маркса, особенно же об его *диалектике*, не только ошибочно, но просто комично, и если их «критические» упражнения этого рода не были встречены гомерическим смехом со стороны людей, знающих этот предмет, то это произошло единственно потому, что, как я уже сказал, людей, знающих этот предмет, теперь очень мало *.

Еще недавно один почтенный итальянский реформист в первых главах своей книги о новых путях социализма, никого не рассмешив, обнаружил самое полное, самое невероятное

* ⟨«Марксизм — это целое миросозерцание, как в этом легко убедиться прочитавши Dührings Umwälz[ung]. Каждая сторона этого миросозерцания самым тесным образом связана со всеми остальными и каждая освещает собою все остальные, помогает их пониманию. Нельзя вырвать какую-нибудь одну из них и ограничиться ее признанием, устраняя остальные или игнорируя их. Это значит изуродовать марксизм, изгнать из него душу, превратить эту живую теорию в мумию мысли и, не довольствуясь даже этим, сосредоточить все свое внимание лишь на том или другом органе этой мумии. В этом величие марксизма и в этом же причина того, что его так ошибочно понимают многие из тех, которые искренно стремятся к его пониманию. Для его правильного понимания необходимо очень широкое образование, а таким образованием не обладал [никто] из писателей, бравшихся за его критику». ⟩ [1]

и самое наивное непонимание диалектики вообще и материалистической диалектики Маркса в частности [1].

Но если идеологи *пролетариата* показывают часто полное непонимание ими философии Маркса, то от этого она теряет очень мало, а они очень много. Их взгляды лишаются всякой стройности и вступают в уродливые сочетания со взглядами, выработанными идеологами *современной буржуазии*, т. е. класса, идущего к упадку. Можно без всякого преувеличения сказать, что отрицательное отношение к философии Маркса есть своего рода *философское декадентство*.

Впрочем, не лучше обстоит дело и с «критикой» *других сторон* марксовой доктрины. Критика, разумеется, — прекрасная вещь. Но она хороша только тогда, когда человек, ею занимающийся, в самом деле относится критически к своему предмету, а не тогда, когда он *под ее предлогом* только повторяет чужие мысли, усваиваемые им совсем без критики. В таком случае она представляет собою нечто прямо противоположное тому, чем *должна быть* критика. Но именно такою явилась та будто бы критика Маркса, которою занимались в течение последних десяти лет так называемые *ревизионисты и синдикалисты* *. Эта критика была лишь *некритическим повторением того, что говорилось в более или менее ясно сознаваемых целях апологетики нынешними идеологами буржуазии*. И если она означала собою какое-нибудь *движение*, то это было *попятное*, а вовсе не *поступательное* движение. И именно потому, что критика этого рода была *движением назад, а не вперед*, наиболее критическими умами были на самом деле не те, которые предавались ей и увлекались ею, а те, которые обнаружили наиболее *критическое* — я не говорю просто: *отрицательное* — отношение к ней.

«Критики» Маркса говорили и до сих пор повторяют, что ход экономического развития капиталистического общества последнего 25-летия опроверг ожидания и предвидения Маркса. Но когда им ставят вопрос о том, какие же именно ожидания и предвидения, то они указывают не на те мысли, которые *высказывал* Маркс, а на те, которые *были ему приписаны* людьми, не хотевшими или не умевшими понять его. Для примера укажу на пресловутую «*теорию обнищания*». Марксу приписывают тот взгляд, что положение пролетариата ухудшается в капиталистическом обществе не только *относительно*, но также и *абсо-*

---

* Очень ошибаются те, которые считают учение, так называющих себя, революционных синдикалистов *возвратом к Марксу*. На самом деле под знаменем этого учения совершается попятное движение на точку зрения прудонизма и бакунизма. В Италии это попятное движение совершается под сильнейшим влиянием новейшего «манчестерства» — буржуазной школы «чистой экономии» [2].

лютно. Чтобы увидеть, до какой степени это неверно, достаточно прочитать следующие строки в «Нищете философии»:

«Что же касается рабочего класса, то большой еще вопрос, улучшилось ли его положение вследствие увеличения так называемого общественного богатства. Когда, отстаивая свой оптимизм, экономисты ссылаются на пример английских рабочих, занятых в хлопчатобумажной промышленности, то они рассматривают их положение лишь в редкие моменты промышленного [у Маркса: торгового] процветания. К эпохам кризиса и застоя такие моменты находятся в «правильно пропорциональном» отношении 3 к 10. Или, [быть может], говоря об улучшении, экономисты имеют в виду те миллионы рабочих, которые должны были погибнуть в Ост-Индии, чтобы доставить $1^1/_2$ миллионам занятых в той же отрасли промышленности английских рабочих три года процветания в каждые десять лет?» *[2].

Как видите, от «большого вопроса» еще очень далеко до той теории абсолютного обнищания пролетариата, которую обыкновенно приписывают Марксу его «критики». А в «Капитале» положительно развита теория *относительного* ухудшения положения пролетариата[3].

Или, может быть, мне скажут, что здесь никакое сомнение невозможно, что в действительности очень значительно то улучшение своего положения, которого может добиться современный рабочий класс? Тогда я сошлюсь на английский пролетариат, который благодаря некоторым исключительным особенностям своего положения вырвал у предпринимателей значительно бо́льшие уступки, нежели пролетариат европейского континента. Знает ли читатель, почему так важно для рабочего класса Англии добиться *пенсий* для *стариков* (old age pensions)? Потому что, как это показал Charles Booth [Чарльз Бутс][4], *третья часть английских стариков умирает в рабочих домах, т. е. впадает в* ***нищету***. Нетрудно понять, к какому классу принадлежат престарелые люди, испытывающие эту жалкую участь. Но очень трудно отрицать ввиду этого, что, развивая в огромной степени производительные силы общества, капитализм лишь в ничтожной степени позволяет пролетариату воспользоваться плодами этого развития. Это и есть марксова теория обнищания.

Так называемая критика Маркса обнаружила не те пробелы, которые свойственны были марксизму, а то непонимание марксизма, которое свойственно было его критикам.

---

* Сравни «Наемный труд и капитал», где изложена теория относительного обнищания[1].

Для настоящей критики марксизма есть только один путь: правильное усвоение его материалистического метода и применение этого метода к изучению тех сторон исторического развития, — например, к изучению *истории идеологии,* — которыми Маркс и его друг и сотрудник Энгельс занимались мало или совсем не занимались. *Только таким путем* и можно обнаружить, если они имеются, слабые стороны всякого научного метода. Конечно, для *такой* критики нужна гораздо более серьезная умственная работа, нежели та, которая требуется для усвоения теорий, находящих теперь такой легкий сбыт в среде ученой и просто образованной буржуазии: кантианства, имманентной философии, брентанизма, «чистой экономии» и т. д., и т. д., и т. д. Будем надеяться, что начинающееся теперь *второе 25-летие со смерти Маркса* увидит, наконец, расцвет *такой* критики, которая явится вместе с тем и величайшим *теоретическим торжеством марксизма.*

MATERIALISMUS MILITANS *

ОТВЕТ г. БОГДАНОВУ

ПИСЬМО ПЕРВОЕ

«Tu l'as voulu, Georges Dandin!»** [1]

Милостивый Государь!

В 7-й книжке «Вестника Жизни» за 1907 год помещено было Ваше *«Открытое письмо т. Плеханову»*. Это письмо показывает, что Вы недовольны мною по многим причинам. Самой главной из них является, если не ошибаюсь, та, что я, по Вашим словам, вот уже 3 года полемизирую с эмпириомонизмом в кредит [2], не приводя против него серьезных доводов, причем эта моя «тактика», опять по Вашим собственным словам, имеет некоторый успех. Далее Вы упрекаете меня в том, что я «систематически титулую» Вас *господином* Богдановым. Вы недовольны, кроме того, моей рецензией на книги Дицгена: «Аквизит философии» и «Письма о логике» [3]. По Вашим словам, я приглашаю читателей относиться к философии Дицгена недоверчиво и осторожно на том основании, что она иногда становится похожей на Вашу. Отмечу еще одну причину Вашего недовольства мной. Вы утверждаете, что некоторые из моих единомышленников возводят на Вас чуть не «уголовное» обвинение, и Вы находите, что доля вины за эту их «деморализацию» падает на меня. Я мог бы еще продолжить список тех упреков, с которыми Вы ко мне обращаетесь, но в этом нет никакой надобности: указанных мною пунктов совершенно достаточно для того, чтобы мы могли приступить к объяснению, не лишенному общего интереса.

Приступая к нему, я начну с того, что представляется мне вопросом второстепенного, если не третьестепенного, значения,

* [Воинствующий материализм]
** [«Ты этого хотел, Жорж Данден!»]

но что в Ваших глазах имеет как будто не малую важность, т. е. с вопроса о Вашем «титуле».

«Титул» господина в моем обращении к Вам Вы считаете оскорблением, делать которое Вам я не имею права. По этому поводу спешу уверить Вас, м. г., что в мои намерения никогда не входило оскорблять Вас. Но Ваше упоминание о *праве* дает мне повод думать, что, по Вашему убеждению, именование Вас товарищем входит в число моих социал-демократических *обязанностей*. Но — суди меня бог и наш центральный комитет! — я такой обязанности за собою не признаю. Не признаю по той простой и ясной причине, что *Вы мне не товарищ*. А не товарищ Вы мне потому, что *мы с Вами являемся представителями двух прямо противоположных миросозерцаний*. И, поскольку речь идет для меня о защите моего миросозерцания, Вы являетесь по отношению ко мне не товарищем, а самым решительным и самым непримиримым противником. Зачем же я буду лицемерить? Зачем я буду придавать словам совершенно ложный смысл?

Еще Буало советовал когда-то: «Зовите кошку кошкой» и т. д. Я следую этому благоразумному совету: я тоже называю кошку кошкой, а Вас — эмпириомонистом. *Товарищами* же я называю только людей, держащихся моего образа мыслей и делающих то дело, за которое я взялся задолго до того, как появились у нас бернштейнианцы, махисты и прочие «критики Маркса». Подумайте, г. Богданов, постарайтесь быть беспристрастным и скажите, неужели я в самом деле не имею «*никакого права*» поступать так? Неужели я *обязан* поступать иначе?

Далее. Вы жестоко ошибаетесь, м. г., воображая, будто я делаю более или менее прозрачные намеки на то, что Вас следовало бы если не «повесить», то «выслать» из пределов марксизма в возможно более короткий срок. Если бы кто-нибудь вознамерился поступить с Вами таким образом, то он прежде всего натолкнулся бы на полную *невозможность выполнить* свое строгое намерение. Сам Думбадзе, несмотря на всю свою чудотворную силу, не был бы в состоянии выслать из своих владений человека, в них не обретающегося [1]. Точно так же никакой идеологический помпадур не имел бы возможности «выслать» из пределов данного учения такого «мыслителя», который находится *вне этих пределов*. А что Вы находитесь именно вне пределов марксизма, это ясно для всех тех, которые знают, что все здание этого учения покоится на *диалектическом материализме*, и которые понимают, что Вы в своем качестве убежденного махиста на материалистической точке зрения не стоите и стоять не можете. Тем же, которые этого не знают и не понимают, я приведу нижеследующие строки, вышедшие из-под Вашего собственного пера.

Характеризуя отношение различных философов к «вещи в себе», Вы изволите писать:

«Золотую середину заняли материалисты более критического оттенка, которые, отказавшись от *безусловной* непознаваемости «вещи в себе», в то же время считают ее *принципиально* отличной от «явления» и потому всегда лишь «смутно-познаваемой» в явлении, внеопытной по содержанию (т. е., повидимому, по «элементам», которые не таковы, как элементы опыта), но лежащей в пределах того, что называют формами опыта, — т. е. времени, пространства и причинности. Приблизительно такова точка зрения французских материалистов XVIII века и из новейших философов — Энгельса и его русского последователя Бельтова» *.

Эти ⟨довольно неуклюжие по своему «содержанию»⟩ строки должны пояснить дело даже и для таких людей, которые, вообще говоря, беззаботны насчет философии. Даже и этим людям должно быть ясно теперь, что Вы отвергаете точку зрения Энгельса. А кому известно, что Энгельс был полным единомышленником автора «Капитала» также и в философии, тому очень легко будет понять, что, отвергая точку зрения Энгельса, Вы *тем самым* отвергаете точку зрения Маркса и примыкаете к числу *«критиков» этого последнего*.

Прошу Вас, не пугайтесь, милостивый государь, не принимайте меня за философствующего помпадура и не воображайте, что я констатирую Вашу принадлежность к числу противников Маркса, собственно, на предмет Вашей «высылки». Повторяю, нельзя выслать за пределы какого бы то ни было учения человека, находящегося вне этих пределов. Ну, а что касается критиков Маркса, то всякий, даже не обучавшийся в семинарии, знает теперь, что эти господа покинули пределы марксизма и вряд ли когда-нибудь вернутся в них.

«Лишение живота» есть мера еще несравненно более жестокая, нежели «высылка». И если бы я способен был когда-нибудь намекнуть на необходимость Вашего, милостивый государь, «повешения» (хотя бы и в кавычках), то я, разумеется, мог бы в подходящем случае склониться и к мысли о Вашей «высылке». Но и тут Вы предаетесь совершенно напрасному страху или пускаетесь в совершенно неосновательную иронию.

Раз навсегда скажу Вам, что «вешать» я никогда и никого не собирался. Я был бы совсем плохим социал-демократом, если б не признавал самой полной свободы теоретического исследования. Но я был бы столь же плохим социал-демократом, если б не понимал, что *свобода исследования* должна сопрово-

* *А. Богданов*, Эмпириомонизм, кн. II, стр. 39, Москва 1905.



le lundi 5(?) oct. 1908.

Дорогие товарищи Павел и Алекс. Самойлович! Я не знаю, сколько именно букв в моей статье, но я знаю, что сократить ея теперь, т. е. собственно можно, но только на несколько букв, чтобы и отписаться: пусть бы она сокращена на 10 букв. ~~Но~~ Но больше не могу сократить. Богдановцы

Письмо Г. В. Плеханова к редакторам «Голоса социал-демократа» от 5/X — 1908 г. с протестом против сокращения его статьи против Богданова
(на 2-х страничках)

277

3

въ моемъ положеніи: меня
упрекали,—прямо насмѣх-
вались,—~~этотъ~~ начали и-
менно съ Богдановымъ,
я долго отнѣкивался: [illegible]
свидѣтели. Наконецъ, я
берусь за перо, уничто-
жаю эту бесѣду, а
теперь мнѣ говорятъ:
"надо сократить или
отложить." Видали-ли
вы кошку съ мышью во
рту? Попробуйте по-
совѣтовать ей "сокра-
тить" или "отложить" ея
добычу; она только за-
ворчитъ. Такъ и я: ни
сокращать, ни откла-
дывать не могу!

ждаться и дополняться *свободой группировки людей сообразно их взглядам*.

Я убежден, — и можно ли не быть убежденным в этом? — что люди, расходящиеся между собою в основных взглядах в теории, имеют полное право разойтись между собой также и на практике, т. е. сгруппироваться по разным лагерям. Я убежден даже в том, что бывают такие «ситуации», когда *они обязаны это сделать*. Ведь мы еще со времени Пушкина знаем, что

В одну телегу впречь не можно
Коня и трепетную лань...

Во имя этой непререкаемой и неоспоримой *свободы группировки* я не раз приглашал русских марксистов сплотиться в особую группу для пропаганды своих идей и отмежеваться от других групп, не разделяющих тех или иных идей Маркса. Я не раз, и с совершенно понятной горячностью, высказывал ту мысль, что в идейном отношении всякая неясность приносит большой вред. И я думаю, что идейная неясность особенно вредна у нас в настоящее время, когда под влиянием реакции и под предлогом пересмотра теоретических ценностей идеализм всех цветов и оттенков справляет в нашей литературе настоящие оргии и когда некоторые идеалисты — вероятно, в интересах пропаганды своих идей — объявляют свои взгляды марксизмом самоновейшего образца. Я твердо убежден, что теоретическое размежевание с этими идеалистами необходимо нам теперь больше, чем когда-нибудь, и я, ничем не стесняясь, высказываю это свое твердое убеждение. Я понимаю, что это может быть иногда неприятно тому или другому идеалисту, — особенно из разряда тех, которые хотели бы провести свой идеалистический товар под флагом марксизма, — но тем не менее я решительно утверждаю, что те, которые упрекают меня на этом основании в посягательстве на чью-то *свободу* («высылка») или даже на *жизнь* («повешение»), обнаруживают чересчур узкое понимание той самой свободы, во имя которой они меня обвиняют.

Когда я приглашаю своих единомышленников размежеваться с людьми, которые их идейными товарищами быть не могут, я пользуюсь неоспоримым правом всякого «человека и гражданина». А когда Вы, г. Богданов, поднимаете по этому поводу свой смешной шум и подозреваете меня в посягательстве на Вашу особу, Вы только показываете, что Вы слишком плохо усвоили себе понятие об этом неоспоримом праве.

Не будучи марксистом, Вы во что бы то ни стало хотите, чтоб мы, марксисты, считали Вас своим *товарищем*. Вы напоминаете мне ту мать у Глеба Успенского, которая писала своему сыну, что так как он живет вдали от нее и не спешит

на свидание с ней, то она пожалуется на него в полицию и потребует, чтобы начальство дало ей возможность «обнять» его «по этапу». У Успенского мещанин, к которому обращена была эта материнская угроза, заливался при воспоминании о ней слезами. Мы, русские марксисты, плакать по таким поводам не станем. Но это нам не помешает решительно заявить Вам, что мы хотим во всей полноте воспользоваться нашим правом на размежевание и что «обнять» нас «по этапу» не удастся ни Вам и ни кому ⟨бы то ни было⟩ другому.

Прибавлю еще вот что. Если б я вообще имел какое-нибудь сходство с тем или другим инквизитором, если б я вообще признавал, что могут быть такие люди, которые достойны смертной казни (хотя бы и в кавычках) за свои убеждения, то Вас, г. Богданов, я бы все-таки не причислил к ним. Я сказал бы себе тогда: «*право на казнь* дается талантом, а у нашего теоретика эмпириомонизма нет и следа таланта. Он недостоин казни!».

Вы, м. г., настойчиво вызываете меня на откровенность; не обижайтесь же, если я буду откровенен.

Вы представляетесь мне чем-то вроде блаженной памяти Василия Тредьяковского: мужем немалого прилежания, но — увы! — очень малого дарования. Чтобы возиться с людьми, подобными покойному профессору элоквенции и хитростей пиитических, нужно обладать огромной силой сопротивления скуке. У меня не так много этой силы. И вот почему я до сих пор не отвечал Вам, несмотря на Ваши прямые вызовы.

Я говорил себе: J'ai d'autres chats à fouetter *. И что я был искренен, а не искал только предлога для избежания полемической схватки с Вами, это доказывается моими поступками: ведь с тех пор, как Вы начали вызывать меня, я в самом деле «пересек» — печальная необходимость! — немало «кошек». Конечно, Вы объясняли себе мое молчание иначе; Вы думали, как видно, что, не осмеливаясь напасть на Вашу философскую твердыню, я предпочитаю посылать по Вашему адресу пустые угрозы, критиковать Вас в «кредит». Я не отрицаю Вашего права на самообольщение, но я, в свою очередь, имею право сказать Вам: Вы самообольщались. В действительности я простонапросто не считал нужным спорить с Вами, полагая, что сознательные представители российского пролетариата сами сумеют оценить Ваши *мудрости философические*. Кроме того, — как я уже сказал — j'avais d'autres chats à fouetter. Так, еще в конце 1907 года, т. е. сейчас же после появления Вашего открытого письма ко мне в «Вестнике Жизни», некоторые мои товарищи советовали мне заняться Вами. Но я ответил им, что полезнее

* [У меня и без того много дел. Буквально: были и другие кошки, которых мне надо было высечь]

будет заняться г. Ар. Лабриолой, взгляды которого ваш единомышленник, г. А. Луначарский, вздумал провозить в Россию под видом оружия, «отточенного для ортодоксальных марксистов». Снабженная послесловием г. Луначарского, книга г. Ар. Лабриолы прокладывала у нас дорогу для синдикализма, и я предпочел заняться ею [1], откладывая пока свой ответ на Ваше открытое письмо ко мне. Говоря по правде, я, боясь скуки, и теперь не собрался бы ответить Вам, г. Богданов, если бы не тот же г. Анатолий Луначарский. Пока Вы тредьячили в своем «эмпириомонизме», он выступил — наш пострел везде поспел — с проповедью новой религии [2], а эта проповедь может иметь гораздо большее практическое значение, нежели пропаганда Ваших ⟨будто бы⟩ философских идей. Правда, я, подобно Энгельсу, считаю, что в настоящее время «все возможности религии уже исчерпаны» (alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft *. Но я не упускаю из виду, что возможности эти исчерпаны, собственно, только для *сознательных пролетариев*. Кроме сознательных пролетариев, есть еще полусознательные и совсем бессознательные. В процессе развития *этих* элементов рабочего класса религиозная проповедь может явиться немаловажной отрицательной величиной. Наконец, кроме полусознательных и совсем бессознательных пролетариев, у нас есть еще великое множество «интеллигентов», разумеется мнящих себя вполне *сознательными*, но на самом деле *бессознательно* увлекающихся всяким модным течением и по «нонешнему времени» — все реакционные эпохи субъективны [4], говорил Гёте — весьма расположенных к разного вида мистицизму. Для таких людей выдумки вроде новой религии Вашего, м. г., единомышленника являются настоящей находкой. Они кидаются на подобные выдумки, как мухи на мед. А так как довольно многие из этих господ, жадно хватающихся за все, что им книга последняя скажет, к сожалению, не совсем еще порвали свою связь с пролетариатом **, то они и его могут заразить своими мистическими увлечениями. Ввиду этого я решил, что мы, марксисты, должны дать решительный отпор не только новому евангелию от Анатолия, но и не новой уже философии от Эрнста (Маха), более или менее приспособленной Вами, г. Богданов, для нашего российского обихода. И только поэтому я принялся за ответ Вам.

* См. статью *Энгельса,* Die Lage Englands, впервые появившуюся в «Deutsch-Französische Jahrbücher» и перепечатанную в «Nachlass» etc., т. I, стр. 484 [3].

** Они скоро порвут ее. Современные увлечения всякими модными антиматериалистическими «измами» являются симптомом приспособления «миросозерцания» нашей интеллигенции к «комплексу» идей, свойственных современной буржуазии. Но, пока что, многие интеллигентные противники материализма еще мнят себя идеологами пролетариата и иногда не без успеха пытаются оказать на него свое влияние.

Я знаю, многие товарищи удивлялись тому, что я до сих пор не находил нужным полемизировать с Вами. Но эта старая история, остающаяся вечно новой. Еще когда г. Струве выпустил свои известные «Критические заметки» [1], некоторые из моих ⟨немногочисленных тогда⟩ единомышленников [2], справедливо находя эти заметки произведением человека, еще не доработавшегося до последовательного образа мыслей, советовали мне выступить против него. Советы этого рода стали еще более настоятельными, когда тот же г. Струве поместил в «Вопросах философии и психологии» свою статью «О свободе и необходимости» [3]. Я помню, как Ленин, увидевшись со мной летом 1900 года, спрашивал меня, почему я оставил эту статью без внимания [4]. Мой ответ Ленину был очень прост: мысли, высказанные г. Струве в статье «О свободе и необходимости», были заранее опровергнуты мной в книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Тому, кто прочитал и понял мою книгу, должно было быть ясно, в чем заключалась новая ошибка автора «Критических заметок». С теми же, которые моей книги не прочитали или не поняли, мне толковать было некогда. Я вовсе не думал, что я обязан играть при нашей марксистской интеллигенции роль Щедринской совы, неотступно бегавшей за орлом с целью обучения его по звуковому методу: Ваше Величество, скажите б, в, г. У Щедрина сова до такой степени надоела орлу, что он сначала цыркнул на нее: отвяжись, проклятая, а потом и вовсе лишил ее жизни [5]. Я не знаю, грозила ли мне какими-нибудь опасностями роль учительницы-совы при российской интеллигенции более или менее марксистского образа мыслей. Но я не имел ни охоты, ни возможности исполнять эту неблагодарную роль, так как у меня были другие практические и — главное — теоретические задачи. Далеко ушел бы я вперед в теории, если б я «отзывался» на все то, на что у меня требовали и требуют «отзыва». Достаточно сказать, что некоторые читатели хотели бы, чтобы я высказался о современном нашем эротизме (т. е. о г. Арцыбашеве и братии его), а другие спрашивали меня, что я думаю о танцах г-жи Айседоры Дункан. Горе тому писателю, который вздумал бы «отзываться» на все духовные прихоти капризной и нервной дамы — ⟨русской⟩ интеллигенции. Взять хоть бы философские прихоти этой госпожи! Давно ли она толковала о Канте? Давно ли она требовала от нас ответа на кантианскую «критику» Маркса? Совсем недавно! Так недавно, что не износились еще те башмачки, в которых наша легкомысленная дама бежала за неокантианством. А после Канта явились Авенариус и Мах. А после этих двух Аяксов эмпириокритицизма явился Иосиф Дицген. А вслед за Иосифом Дицгеном появились теперь Пуанкаре и Бергсон. «У Клеопатры было много любовников!».

Но пусть, кто хочет, воюет с ними, я ж тем менее расположен к этому, что у меня нет ни малейшей претензии нравиться современной нашей интеллигенции: она — героиня не моего романа...

Но из того, что я не считаю себя обязанным воевать с многочисленными любовниками нашей российской Клеопатры, отнюдь еще не следует, что я не имею права делать о них мимоходные отзывы; право на такие отзывы есть тоже одно из непререкаемых прав человека и гражданина. Вот, например, я никогда не занимался и, наверное, никогда не буду заниматься критикой христианского догматического богословия. Но это совсем не лишает меня права высказывать при случае свое мнение о том или другом христианском догмате. Что подумали бы вы, г. Богданов, о таком православном богослове, который на основании моих мимоходных замечаний о христианских догматах — подобные замечания, наверное, можно найти в моих сочинениях — стал бы обвинять меня в том, что я критикую христианство «в кредит». Надеюсь, Вы бы имели достаточно здравого смысла для того, чтобы пожать плечами по поводу такого обвинения. Не удивляйтесь же, м. г., тому, что я обладаю не менее здравым смыслом, т. е. что я пожимаю плечами, слыша, как Вы ставите мне в обвинение мои мимоходные замечания о махизме, именуемые Вами критикой «в кредит».

Выше я привел на всякий случай тот Ваш отзыв о философской точке зрения Энгельса, который в уме даже совсем недогадливых людей не должен оставлять ни малейшей возможности какого бы то ни было сомнения насчет Вашего отношения к философии марксизма. Но теперь я припоминаю, что, когда я на одном недавнем русском собрании в Женеве [1] указал Вам в своей речи на эти Ваши строки, Вы изволили, поднявшись с места, крикнуть мне: «я так думал прежде, а теперь я вижу, что я ошибался». Это чрезвычайно важное заявление, и я, а со мной и каждый читатель, интересующийся нашим философским спором, обязан принять его к сведению и к руководству... если только оно имеет достаточно логического смысла для того, чтоб можно было руководиться им.

Прежде Вы изволили думать, что философская точка зрения Энгельса есть точка зрения золотой середины, и Вы отвергали ее как несостоятельную. Теперь Вы не изволите думать так. Что же это значит? То ли, что точка зрения Энгельса признается Вами теперь удовлетворительной? Я очень рад был бы услышать от Вас это, — рад уже по одному тому, что в таком случае мне не пришлось бы преодолевать скуку философского спора с Вами. Но я до сих пор остаюсь лишенным этого удовольствия: Вы нигде не заявили о том, что Вы превратились из Савла в Павла, т. е. что Вы покинули махизм и сделались

диалектическим материалистом. Совершенно напротив. В 3-й книге Вашего «Эмпириомонизма» Вы высказываете совершенно такие же философские взгляды, какие были высказаны Вами во 2-й книге того же сочинения, той книге, из которой взята мной цитата, свидетельствующая о Вашем полном несогласии с Энгельсом. Что же изменилось теперь, г. Богданов?

Я скажу Вам что ⟨именно изменилось⟩. Когда печаталась 2-я книга Вашего «Эмпириомонизма», — а это было вовсе не при царе Горохе; это было не далее, как в 1905 году, — Вы еще имели достаточно мужества для того, чтобы критиковать Энгельса и Маркса, с которыми Вы расходились и продолжаете расходиться так, как только может разойтись идеалист с материалистом. Это мужество, конечно, делало Вам честь. Если плох тот мыслитель, который боится взглянуть в глаза истине, то еще более плох тот, который, взглянув в ее глаза, боится поведать миру о том, что он в них увидел. А хуже всех тот, который скрывает свои философские убеждения по тем или другим соображениям практической пользы. *Такой* мыслитель, очевидно, принадлежит к породе Молчалиных. Еще раз, г. Богданов, та смелость, которую Вы обнаружили не далее, как в 1905 году, делает Вам честь. Жаль только, что Вы скоро утратили эту смелость.

Вы увидели, что так называемая Вами «моя тактика», — на самом деле сводившаяся лишь к простому констатированию того ⟨для всех⟩ очевидного факта, что Вы принадлежите к числу «критиков» Маркса, — имеет, как Вы сами изволили выразиться, некоторый успех, т. е. что наши ортодоксальные марксисты перестают видеть в Вас своего товарища. Вы испугались этого и придумали против меня свою «тактику». Вы решили, что Вам удобнее будет бороться со мною, объявив себя солидарным с основателями научного социализма, а меня чем-то вроде их критика. Иначе сказать, Вы решили применить ко мне ту «тактику», которая обозначается словами: валить с больной головы на здоровую. Решив это, Вы написали тот критический разбор моей теории познания, который помещен в 3-й книге «Эмпириомонизма» и в котором я — вопреки тому, что было во 2-й книге, — уже не фигурирую в качестве последователя Маркса — Энгельса. Вам изменило мужество, г. Богданов, и мне жаль Вас. Но надо быть справедливым даже к людям, которые страдают недостатком мужества. Поэтому я скажу Вам, что Вы, вопреки своему обыкновению, обнаружили в этом случае немало остроумия. По своему остроумию Вы, пожалуй, превзошли здесь даже ⟨знаменитого⟩ монаха Горанфло.

Французы знают, кто этот монах. А русским он, вероятно, мало известен, и мне надо в двух словах познакомить их с ним.

Однажды, не помню в какой именно постный день, захотелось монаху Горанфло полакомиться курочкой. Но ведь это грех. Как же быть, чтоб и курочкой полакомиться и греха избежать? Монах Горанфло очень ловко нашелся. Он поймал соблазнявшую его курицу и совершил над ней обряд святого крещения, дав ей при этом имя карася или какой-то другой рыбы. Рыба, как известно, — постная пища; рыбу есть постом не возбраняется. Так и съел курицу наш Горанфло под тем предлогом, что она при святом крещении наречена была рыбой.

Вы, г. Богданов, поступили совершенно так же, как этот ⟨хитрый⟩ монах. Вы лакомились и продолжаете лакомиться идеалистической философией «эмпириомонизма». Но моя «тактика» дала Вам почувствовать, что это является теоретическим грехом в глазах ортодоксальных марксистов. И вот Вы, недолго думая, совершили над своим «эмпириомонизмом» обряд святого крещения и нарекли его философским учением Маркса — Энгельса. Ну, а этой духовной пищей никогда не запретят питаться никакие ортодоксальные марксисты. Вот Вы и оказываетесь при двойном интересе: Вы и «эмпириомонизмом» продолжаете лакомиться и в то же время причисляете себя к семье ортодоксальных марксистов. И не только причисляете себя к ней, но обижаетесь (т. е. делаете вид, что обижаетесь) на тех, которые не хотят с Вами «своими счесться». Совсем, как монах Горанфло! Только Горанфло лукавил в малом, а Вы, г. Богданов, лукавите в большом. Потому-то я и говорю, что Вы в своем остроумии превзошли знаменитого монаха.

Но — увы! — в борьбе *против фактов* бессильно даже самое блестящее остроумие. Горанфло мог дать своей курице название рыбы, от этого она не перестала быть курицей. Точно так же и Вы, г. Богданов, можете назвать свой идеализм марксизмом; однако Вы не сделаетесь от этого материалистом-диалектиком. И чем усерднее будете Вы применять к делу свою новую «тактику», тем заметнее будет не только то, что Ваши философские взгляды совершенно непримиримы с диалектическим материализмом Маркса — Энгельса, но — что гораздо хуже — еще и то, что Вы просто-напросто не в состоянии понять, в чем заключается главная отличительная черта этого материализма.

В интересах беспристрастия надо, впрочем, сказать, что материализм вообще остался для Вас закрытой книгой. Этим и объясняются бесчисленные промахи, сделанные Вами в критике моей теории познания.

Вот один из этих промахов. Если в 1905 г. Вы называли меня последователем Энгельса, то теперь Вы аттестуете меня учеником Гольбаха. На каком основании? Только на том, что ваша новая «тактика» предписывает Вам не признавать меня марксистом. Другого основания у Вас нет; и именно потому, что

у Вас нет другого основания называть меня учеником Гольбаха, кроме Вашей потребности воспользоваться «тактической» мудростью монаха Горанфло, Вы сразу открываете свою слабую сторону, свою полную беспомощность в вопросах материалистической теории. В самом деле, если бы Вам была хоть немного известна история материализма, то Вы поняли бы, что называть меня гольбахианцем — holbachien, как выражался когда-то Руссо, — не приходится. Так как Вы называете меня гольбахианцем по поводу защищаемой мною теории познания, то я считаю небесполезным довести до Вашего сведения, что эта теория имеет значительно больше сходства с учением Пристлея *, нежели с учением Гольбаха. В других же отношениях то философское миросозерцание, которое я защищаю, отстоит дальше от взглядов Гольбаха, нежели, например, от взгляда Гельвеция ** или даже Ламеттри, как в этом легко убедится всякий, знакомый с сочинениями этого последнего. Но в том-то и беда, что Вам не знакомы ни сочинения Ламеттри, ни сочинения Гельвеция, ни сочинения Пристлея, ни, наконец, сочинения того самого Гольбаха, в ученики которому Вы решили меня отдать, исключив меня — вероятно, за плохие успехи в деле понимания диалектического материализма — из школы Маркса — Энгельса. В том-то и беда, что Вы вообще не знакомы с материализмом ни в его истории, ни в его нынешнем состоянии. И это не только Ваша беда, г. Богданов; это давняя беда всех противников материализма. Уже давно так повелось, что против материализма считали себя вправе выступать даже люди, не имевшие о нем ровно никакого понятия. Само собою разумеется, что этот похвальный обычай мог так прочно установиться единственно потому, что он вполне соответствовал предрассудкам господствующих классов. Но об этом ниже.

Вы отдаете меня в учение к автору «Système de la nature» *** на том основании, что я, по Вашим словам, излагаю материализм от имени Маркса при помощи цитат из Гольбаха ****. Но, во-первых, я цитирую в своих философских статьях не одного Гольбаха. А во-вторых, — и это главное — Вы совсем не поняли, *почему* мне часто приходилось цитировать Гольбаха и других представителей материализма XVIII в. Я делал это ⟨совсем⟩ не с целью изложения взглядов Маркса, как изволите утверждать это Вы, а с целью защиты материализма от тех не-

* См. его «Disquisitions relating to Matter and Spirit» [Исследования о материи и духе] [1] и его полемику с Прайсом.

** См. его замечательные попытки материалистического объяснения истории, отмеченные мною во 2-м из моих «Beiträge zur Geschichte des Materialismus» [2].

*** [«Системы природы»]

**** «Эмпириомонизм», кн. III, предисловие, стр. X—XI.

лепых упреков, которые выдвигались *против него* его противниками вообще и, в частности, неокантианцами.

Вот, например, если Ланге в своей пресловутой, но в сущности совсем неосновательной «*Истории материализма*» говорит: «Материализм упрямо принимает мир чувственной видимости за мир действительных предметов», то я считаю своим долгом показать, что Ланге извращает историческую истину. А так как он делает это именно в главе, посвященной у него Гольбаху, то я, чтобы уличить его, вынужден цитировать Гольбаха, т. е. того самого писателя, взгляды которого извращает Ланге. Приблизительно по такому же поводу мне приходилось цитировать автора «Système de la nature» в моей полемике с гг. Бернштейном и К. Шмидтом. Эти господа тоже говорили о материализме большой вздор, и я вынужден был показать им, как плохо знают они тот предмет, о котором они взялись судить и рядить. Впрочем, в споре с ними мне пришлось цитировать уже не одного Гольбаха, а также Ламетри, Гельвеция и особенно Дидро. Правда, все эти писатели являются представителями материализма XVIII столетия, и человек, не знающий дела, может, пожалуй, спросить себя: почему же Плеханов ссылается именно на материалистов XVIII в.? Мой ответ на это очень прост: потому, что противники материализма — например, хотя бы тот же Ланге — считали XVIII в. эпохой наибольшего расцвета этого учения. ⟨Ланге прямо называет материализм XVIII в. классическим материализмом.⟩

Как видите, г. Богданов, ларчик открывается просто; но, раз усвоив себе хитроумную тактику монаха Горанфло, Вы стремитесь не к тому, чтоб *открыть ларчик*, а к тому, чтоб *закрыть его*. И я понимаю, что открывать ларчик не в Вашем интересе. Но знаете ли что? В деле умышленного закрывания ларчика трудно обойтись без софизмов, а для софистики в большей или меньшей степени нужно то, что Гегель называл *мастерством в обращении с мыслями*. Что касается Вас, то Вы, несмотря на Ваше подражание хитроумному Горанфло, вообще говоря, очень далеки от обладания подобным мастерством [1]. Поэтому Ваши софизмы из рук вон неловки и неуклюжи. Это весьма неудобно для Вас. Потому я советовал бы Вам обращаться за помощью к г. Луначарскому всякий раз, когда Вы почувствуете нужду в софизмах. У него софизмы выходят гораздо более ловкими, изящными. А это гораздо удобнее для критики. Не знаю, как кому, а мне гораздо приятнее разоблачать изящную софистику г. Луначарского, нежели Ваши, г. Богданов, неуклюжие софистические потуги.

Я не знаю, воспользуетесь ли Вы моим благожелательным — хотя, как видите, и не вполне бескорыстным — советом, но, пока что, мне приходится иметь дело именно с Вашими неуклю-

жими софистическими измышлениями. И вот, вновь запасшись силой сопротивления скуке, я продолжаю разоблачать их.

Отдавая меня в учение к Гольбаху, Вы хотели уронить меня в глазах Ваших читателей. В своем предисловии к русскому переводу «*Анализа ощущений*» Маха Вы говорите, что в противовес философии этого последнего я со своими товарищами выдвигаю «философию естествознания XVIII века в формулировках барона Гольбаха, чистейшего идеолога буржуазии, весьма далекого и от умеренно-социалистических симпатий Э. Маха». Но тут-то и предстает перед нами в своей некрасивой наготе Ваше невероятное незнакомство с предметом и Ваша архикомическая неловкость в «обращении с мыслями».

Барон Гольбах действительно весьма далек от умеренно-социалистических симпатий Маха. Еще бы нет! Его отделяет от этих симпатий расстояние, равное приблизительно полутораста годам. Но поистине нужно быть достойным потомком Тредьяковского, чтобы ставить это обстоятельство в вину самому Гольбаху или кому-нибудь из его единомышленников XVIII столетия. Ведь Гольбах не по собственному желанию *отстал* от Маха в смысле времени. Ведь если рассуждать так, то можно, например, Клисфена обвинить в том, что он был «весьма далек» даже от оппортюнистического социализма г. Бернштейна. Всякому овощу свое время, г. Богданов! Но в обществе, разделенном на классы, во всякое данное время является на божий свет немало разных философских овощей, и люди выбирают тот или другой из них, смотря по своим вкусам: еще Фихте правильно говорил, что каков человек, такова и его философия. И ввиду этого мне кажется странной несомненная и даже неумеренная симпатия г. Богданова к «*умеренно*-социалистическим симпатиям Э. Маха».

Я до сих пор полагал, что г. Богданов не только не способен сочувствовать каким бы то ни было «*умеренно*-социалистическим симпатиям», но что в качестве человека «*крайнего*» образа мыслей он склонен клеймить их, как недостойный нашего времени оппортюнизм. Теперь я вижу, что я ошибся. А по некоторому размышлению, я понимаю, почему именно я ошибся. Я на минуту упустил из виду, что г. Богданов принадлежит к числу «критиков» Маркса. Недаром говорят: коготок увяз, всей птичке пропасть. Г-н Богданов начал с отражения диалектического материализма, а кончил очевидными и даже неумеренными симпатиями к «умеренно-социалистическим симпатиям» Маха. Это вполне естественно: «Wer *a* sagt, muss auch *b* sagen» *.

Что Гольбах был барон, это неоспоримая историческая истина, но почему напомнили Вы, г. Богданов, своим читателям о баронском достоинстве Гольбаха? Надо думать, что Вы

* [Кто сказал *а*, должен сказать *б*.]

сделали это не из любви к титулам, а просто потому, что Вам хотелось уколоть нас, защитников диалектического материализма, мнимых учеников *барона*. Что ж! Это Ваше право. Но, стараясь уколоть нас, не забывайте же, почтеннейший, что с одного вола двух шкур не дерут. Ведь Вы же сами говорите, что барон Гольбах был *чистейшим идеологом буржуазии*. Ясно, стало быть, что его баронское звание не может иметь никакого значения при определении социологического эквивалента его философии. Весь вопрос в том, какую роль играла эта философия в свое время. А что она играла в свое время в высшей степени революционную роль, это Вы могли бы узнать из многих общедоступных источников и, между прочим, от Энгельса, который, характеризуя французскую философскую революцию XVIII в., говорит: «Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто даже с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко переселяются в Бастилию» *. Вы можете мне поверить, м. г., когда я скажу Вам, что к числу революционных писателей этого рода принадлежал также Гольбах, вместе с другими материалистами того времени. А кроме того, надо заметить еще и вот что.

Гольбах и вообще тогдашние французские материалисты были не столько идеологами буржуазии, сколько идеологами третьего сословия в ту историческую эпоху, когда сословие это было насквозь пропитано революционным духом. Материалисты составляли левое крыло идеологической армии третьего сословия. И когда это сословие в свою очередь разделилось на «ся», когда из него вышла буржуазия, с одной стороны, и пролетариат — с другой, тогда идеологи пролетариата стали опираться на их учение именно потому, что оно было крайним революционным философским учением своего времени. Материализм лег в основу социализма и коммунизма. На это указывал Маркс еще в своей книге «Die heilige Familie». Он писал там:

«Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между учениями французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д. — с коммунизмом и социализмом» **.

Далее Маркс замечает, что «социалистическая тенденция *материализма* очень хорошо сказывается уже в «Защите пороков», предпринятой Мандевиллем, одним из ранних учеников

* «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906 г., стр. 30 [1].

** Приложение I к «Людвигу Фейербаху» *Энгельса*, СПБ. 1906 г., стр. 87 [2].

Локка. Мандевилль доказывает, что *пороки неизбежны и полезны* в нынешнем обществе. Это далеко не значит, что он защищает нынешнее общество» *.

Маркс прав. В самом деле, не нужно большого ума, чтобы понять необходимую связь между материализмом и социализмом. Но некоторый ум для этого все-таки нужен. Вот почему те ⟨«критики»⟩, которые совсем лишены ума, указанной Марксом связи не замечают и думают, что можно поддерживать и даже заново «обосновывать» социализм, восставая против материализма. Более того, те из сторонников социализма, которые *никаким* умом не обладают, готовы интересоваться всякой другой философией, кроме материалистической. Этим и объясняется то, что когда они принимаются судить и рядить о материализме, они говорят о нем самый непростительный вздор.

Вы, м. г., тоже не заметили необходимой связи между материализмом и социализмом. Почему? Я предоставляю ответить на это читателю, сам же ограничусь тем напоминанием, что Вы даже попрекаете нас, марксистов, распространением идей французского материализма как действием, не согласным с задачами социалистической пропаганды нашего времени. Вы и тут, по своему всегдашнему обыкновению, очень далеко разошлись с основателями научного социализма.

В статье «Programm der blankistischen Kommune-Flüchtlinge» **, напечатанной первоначально в № 73 газеты «Volkstaat» за 1874 г. и вошедшей затем в сборник «Internationales aus dem «Volkstaat»» ***, Энгельс, с удовольствием указывая на то, что немецкие социал-демократические рабочие sind mit Gott einfach fertig (просто-напросто покончили с богом) и что они живут и мыслят, как материалисты ****, замечает на стр. 44-й названного сборника, что, вероятно, так же дело обстоит и во Франции. «Если же нет, — оговаривается он, — то всего проще было бы помочь делу массовым распространением между французскими рабочими великолепной французской материалистической литературы прошлого (т. е. XVIII, г. Богданов. — *Г. П.*) века; той литературы, в которой французский ум достиг самого высшего своего выражения и по содержанию и по форме, и которая, принимая в соображение тогдашнее состояние науки, по своему содержанию до сих пор стоит бесконечно высоко (dem Inhalt nach auch heute noch unendlich hoch steht), а по форме остается несравненной» [2].

Как видите, г. Богданов, Энгельс не только не боялся распространения в пролетариате той «философии естествознания»,

* Приложение I к «Людвигу Фейербаху» *Энгельса*, СПБ. 1906 г., стр. 88 [1].

** [«Программа бланкистских эмигрантов Коммуны»]

*** [«Статьи на международные темы из газеты «Volkstaat»»]

**** Avis [совет] для Вас, г. Богданов, и особенно для Вашего единомышленника, блаженного Анатолия, новой религии основателя.

которую Вы изволите называть философией «чистейших идеологов буржуазии», но прямо рекомендовал массовое распространение ее идей между французскими рабочими в том случае, если эти рабочие еще не сделались материалистами. Мы, русские последователи Маркса — Энгельса, считаем полезным распространение этих идей, между прочим, в среде российских пролетариев, сознательные представители которых, к сожалению, далеко еще не все стали на материалистическую точку зрения. Считая полезным их распространение, я и собирался года два тому назад предпринять издание на русском языке материалистической библиотеки, в которой первое место заняли бы переводы в самом деле несравненных по форме и до сих пор чрезвычайно поучительных по содержанию сочинений французских материалистов XVIII в. Дело это не пошло. У нас несравненно легче находят себе сбыт произведения тех многочисленных школ современной философии, которые Энгельс обозначил общим презрительным названием эклектической нищенской похлебки [1], нежели работы, так или иначе посвященные материализму. Яркий пример: переведенное мною на русский язык и во всех отношениях замечательное сочинение Энгельса «Людвиг Фейербах» расходится очень плохо. Наша читающая публика равнодушна теперь к материализму. Но погодите радоваться этому, г. Богданов. Это плохой признак; это показывает, что наша читающая публика продолжает носить длинную консервативную косу за своей спиной даже в такие периоды, когда она полна самых, повидимому, бесстрашных и «передовых» теоретических «исканий». Историческое несчастье бедной русской мысли заключается в том, что даже в периоды ее высочайшего революционного подъема ей крайне редко удается высвободиться из-под влияния буржуазной мысли Запада, той мысли, которая не может не быть консервативной при свойственных теперь Западу общественных отношениях.

Известный ренегат французского освободительного движения XVIII в. Лагарп говорит в своей книге «Réfutation du livre de l'Esprit» *, что когда он впервые выступил с опровержением Гельвеция, то его критика почти совсем не нашла себе отклика в среде французов. Впоследствии же они стали, по его словам, относиться к ней совершенно иначе. Лагарп сам объясняет это тем, что его первое выступление совершилось в дореволюционную эпоху, когда французская публика не имела еще возможности на практике увидеть, к каким опасным последствиям ведет распространение материалистических взглядов. Ренегат говорил на этот раз правду [2]. История французской философии

* [«Опровержение книги «Об уме»»]

после Великой революции как нельзя более ясно показывает, что свойственные ей антиматериалистические тенденции коренятся в охранительных инстинктах буржуазии, так или иначе справившейся со старым режимом и потому покинувшей свои былые революционные увлечения и сделавшейся консервативной. И в большей или меньшей степени это относится не к одной только Франции. Если идеологи современной буржуазии всюду смотрят на материализм с высокомерным презрением, то очень много наивности нужно для того, чтобы не заметить, как много в этом будто бы высокомерном презрении трусливого лицемерия. Буржуазия боится материализма, как революционного учения, так хорошо приспособленного для срывания с глаз пролетариата тех теологических повязок, с помощью которых его усыпители хотели бы остановить его духовное развитие. Что это действительно так, лучше всех других показал тот же Энгельс. В статье «Ueber historischen Materialismus» *, напечатанной в №№ 1 и 2 «Neue Zeit» 1892—1893 г. и появившейся первоначально в виде предисловия к английскому переводу знаменитой брошюры «Развитие научного социализма», Энгельс, обращаясь к английскому читателю, дает материалистическое объяснение того факта, что идеологи английской буржуазии не любят материализма.

Энгельс указывает, что материализм, имевший сначала в Англии, а потом во Франции аристократический характер, вскоре сделался в этой последней стране революционной доктриной, «и притом до такой степени, что во время Великой революции это учение, выдвинутое английскими роялистами, дало французским республиканцам и террористам теоретическое знамя и продиктовало провозглашение прав человека». Уже одного этого было бы достаточно, чтобы запугать «почтенных» филистеров туманного Альбиона [1]. «Чем более материализм становился credo французской революции, — продолжает Энгельс, — тем крепче держался богобоязненный английский буржуа за свою религию. Разве эпоха террора в Париже не показала, что происходит тогда, когда народ отказывается от религии? И чем более материализм распространялся из Франции на соседние страны и подкреплялся в них родственными теоретическими течениями; чем более материализм и свободное мышление становились на континенте отличительными чертами образованного человека, тем крепче держался английский средний класс за свои много различные религиозные вероисповедания. Они могли как угодно отличаться одно от другого, но все они были вполне религиозными христианскими вероисповеданиями» [2].

* [«Об историческом материализме»]

Последующая внутренняя история Европы с ее борьбой классов и вооруженным восстанием пролетариев еще более убедила английского буржуа в необходимости религии, как узды для народа. Но теперь это убеждение стала разделять с ней и вся континентальная буржуазия. «В самом деле, — говорит Энгельс, — puer robustus с каждым днем становился все более malitiosus *. Что оставалось в этой крайности делать французскому и немецкому буржуа, как не отказаться молчаливо от своего свободомыслия? Бывшие насмешники приняли один за другим благочестивый вид, начали с уважением говорить о церкви, об ее учении, обрядах и даже принялись сами исполнять эти последние, поскольку без этого невозможно было обойтись. Французские буржуа отказывались по пятницам от мяса, а немецкие — потели на своих церковных стульях, слушая бесконечные протестантские проповеди. Они со своим материализмом попали впросак. «Религия должна быть сохранена для народа» — таково было последнее и единственное средство спасения общества от полного разрушения» [1].

Тогда-то и началась — прибавлю я от себя — вместе с «возвратом к Канту» та реакция против материализма, которая

---

* [Примеч. из сборн. «От обороны к нападению»]. — Намек на отзыв Гоббса о народе: puer robustus et malitiosus (сильный и злонамеренный малый). Замечу, кстати, что даже в системе Гоббса материализм далеко не вполне был чужд революционного характера. Идеологи монархии и тогда уже хорошо понимали, что иное дело — монархия милостью божьей и совсем иное дело — монархия по Гоббсу. Ланге справедливо говорит: «Dass jede Revolution, welche Macht hat, auch berechtigt ist, sobald es ihr gelingt, irgend eine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch «Macht geht vor Recht» ist als Trost der Tyrannen unnöthig, da Macht und Recht geradezu identisch sind; Hobbes verweilt nicht gern bei diesen Consequenzen seines Systems und malt die Vortheile eines absolutistischen Erbkönigthums mit Vorliebe aus; allein die Theorie wird dadurch nicht geändert» (*F. A. Lange*, Geschichte des Materialismus. Erstes Buch, Leipzig, 1902, S. 244). [«Что всякая революция, у которой есть сила, имеет право, если это удается, установить новую государственную власть, — это следует из его системы само собой: тираны не нуждаются для утешения в изречении «сила выше права», так как сила и право прямо тождественны; Гоббс неохотно останавливается на этих выводах своей системы и с симпатией изображает преимущества абсолютистской наследственной монархии; но теория от этого нисколько не изменяется» (*Ф. А. Ланге*, История материализма, кн. 1. Лейпциг 1902, стр. 244)] [2]. Революционная роль материализма в античном мире была указана еще Лукрецием, красноречиво писавшим по поводу Эпикура: «Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена под тяжестью религии, которая с неба показывала свою главу и страшным видом грозила смертным, — тогда впервые греческий муж, смертный, осмелился направить против нее свой взгляд и противостать ей; он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба и т. д.» [3]. Что идеализм играл в афинском обществе охранительную роль, это признает даже Ланге, к материализму вообще очень несправедливый.

до сих пор характеризует собой направление европейской мысли вообще и философии в частности. Кающиеся буржуа более или менее лицемерно указывают на эту реакцию, как на самый лучший показатель успеха философской «критики». Но нас, марксистов, знающих, что ход развития мысли определяется ходом развития жизни, трудно сбить с позиции подобными, более или менее лицемерными указаниями. Мы умеем определить социологический эквивалент этой реакции; мы знаем, что она вызвана была появлением революционного пролетариата на всемирно-историческую сцену. И так как у нас нет никаких оснований бояться революционного пролетариата, так как мы, наоборот, считаем за честь быть его идеологами, то мы не отрекаемся от материализма; напротив, мы защищаем его от трусливой и пристрастной «критики» буржуазных любомудров.

К только что указаной мной причине отвращения буржуазии от материализма надо прибавить другую, тоже коренящуюся, впрочем, в психологии буржуазии как класса, господствующего в нынешнем капиталистическом обществе. Всякий класс, добившийся господства, естественно, склоняется к *самодовольству*. А буржуазия, господствующая в обществе, основанном на ожесточенной конкуренции товаропроизводителей, естественно, склоняется к такому самодовольству, которое лишено всякой примеси альтруизма. Драгоценное «я» всякого достойного представителя буржуазии целиком заполняет собой все его стремления и все его помышления. У Зудермана («Das Blumenboot» II act, I sc. *) баронесса Эрфлинген говорит, поучая свою младшую дочь: «Люди нашего разряда существуют затем, чтобы из всего, что есть на свете, сделать род веселой панорамы, которая идет или, вернее, *кажется* идущей мимо нас». Другими словами, это значит, что люди, вроде этой блестящей баронессы, которая, кстати сказать, происходила из самого буржуазного рода, должны воспитать себя так, чтобы на все совершающееся в мире смотреть исключительно с точки зрения своих личных, более или менее приятных, переживаний **.

* [«Цветочный челн», II акт, I сцена]

** [Примеч. из сборн. «От обороны к нападению»] — «Notre morale, notre religion, notre sentiment de nationalité, — говорит Морис Баррэс, — sont choses écroulées, constatais-je, auxquelles nous ne pouvons emprunter des règles de vie, et en attendant que nos maîtres nous aient refait des certitudes, il convient que nous nous en tenions à la seule réalité, au Moi. C'est la conclusion du premier chapitre (assez insuffisant, d'ailleurs) de *Sous l'oeil des Barbares*» (*Maurice Barrès*, Le culte du Moi. Examen de trois idéologies, Paris 1892). [«Наша мораль, наша религия, наше национальное чувство уже потерпели крушение, — констатировал я, — мы не можем заимствовать у них правила жизни, и пока наши учителя не вернут нам уверенности в них, нам приходится придерживаться единствен-

Нравственный солипсизм — вот те два слова, которыми лучше всего характеризуется настроение наиболее типичных представителей современной буржуазии. Нет ничего удивительного в том, что на почве подобного настроения возникают системы, которые не признают ничего, кроме субъективных «переживаний» и которые непременно приходили бы к теоретическому солипсизму, если бы их не спасала от него нелогичность их основателей.

В следующем письме я покажу Вам, м. г., посредством какой чудовищной нелогичности спасаются от солипсизма любезные Вам Мах и Авенариус [2]. Там же я покажу, что и для Вас, находящего полезным кое в чем отделиться от них, нет другого спасения от солипсизма, кроме вопиющей нелепости. Теперь же я должен покончить с вопросом о моем отношении к французскому материализму XVIII века.

Я не менее Энгельса восхищаюсь этим богатым и разнообразным по содержанию и блестящим по форме учением *, но я так же, как и Энгельс, понимаю, что со времени процветания этого учения естествознание ушло далеко вперед и что мы не можем разделять теперь физические, химические или биологические взгляды хотя бы того же Гольбаха. Я не только подписываюсь под критическими замечаниями, сделанными Энгельсом в своем «Людвиге Фейербахе» по адресу французского материализма, но я, как Вам известно, со своей стороны дополнил и подкрепил эти критические замечания ссылками на источники [3]. Вот почему знающий это и беспристрастный читатель только рассмеется, услыхав от Вас, что, защищая материализм, я отстаиваю философию естествознания XVIII века в ее отличии от той же философии XX столетия (Ваше предисловие к русскому переводу «Анализа ощущений»). Еще веселее рассмеется он, вспомнив, что Геккель — тоже материалист. Или, может быть, Вы скажете, что и Геккель тоже не стоит на высоте естествознания нашего времени? У Вас, как видно, в этом отношении только и света в окошечке, что Мах и его единомышленники.

ной реальности, собственного «Я». Это заключение первой главы (довольно неполной, впрочем) книги «*Под взглядом варваров*» (*Морис Баррэс*, Культ «Я». Исследование трех идеологий, Париж 1892).] Очень ясно, что подобное настроение должно предрасполагать именно к идеализму и притом к самой слабой его разновидности, к субъективному идеализму. Материализму никак не могут сочувствовать люди, все поле зрения которых закрыто их драгоценным «я». А ведь есть люди, которые считают материализм *безнравственным* учением! Для людей, хоть немного знакомых с современной французской литературой, излишне указывать на то, в какую гавань пришел, наконец, Баррэс со своей *культурой «Я»* [1].

* Говорю: разнообразным потому, что во французском материализме XVIII в. было несколько хотя и родственных между собой, но все же различных течений.

То правда, что между натуралистами XX в. не много найдется таких людей, которые, подобно Геккелю, держались бы материалистической точки зрения, но это говорит не против Геккеля, а в его пользу, так как это показывает, что он умел не поддаться влиянию той антиматериалистической реакции, социологический эквивалент которой я определил выше с помощью Энгельса. Естествознание тут ни при чем, м. г., *не в нем тут сила* *.

Но как бы там ни обстояло дело с естествознанием, а ясно, как божий день, что Вы в своем качестве защитника философии Маха решительно не должны выдавать себя за последователя Маркса и Энгельса. Ведь Мах сам (в предисловии к русскому переводу его «Анализа ощущений» и на стр. 292 русского текста) признает свое родство с Юмом. А Вы помните, что говорит Энгельс о Юме?

Он говорит, что если немецкие неокантианцы стараются воскресить взгляды Канта, а английские агностики — взгляды Юма, то *«в научном смысле это представляет собою попятное движение»* **. Это, кажется, совсем уже недвусмысленно, и это вряд ли может понравиться Вам, уверяющему нас в том, что можно и должно идти *вперед под знаменем* Юма — Маха.

Вообще в недобрый час вздумали Вы, г. Богданов, исключать меня из школы Маркса — Энгельса и отдавать меня в учение Гольбаху. Этим Вы, не говоря уже о грехе против истины, только показали свою изумительную полемическую неловкость.

Вот полюбуйтесь сами. Вы изволите писать: «Основу и сущность материализма, по словам тов. Бельтова, представляет идея о первичности «природы» по отношению к «духу». Определение очень широкое, и в данном случае оно имеет свои неудобства» ***.

---

* [Примеч. из сборн. «От обороны к нападению»] — Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать, например, речь, произнесенную 10 мая 1907 года известным натуралистом И. Рейнке в прусской Палате Господ по поводу основанного Геккелем «Союза монистов» [1]. Кильский ботаник всеми силами старается уверить себя и своих слушателей в том, что фанатик «Геккель» вызывает его неудовольствие только научной необоснованностью проповедуемого им «материалистического монизма» (так, и совершенно справедливо, называет Рейнке учение Геккеля). Однако всякий, кто даст себе труд внимательно прочитать его речь, поймет, что Рейнке защищает не науку, а то, что называется у него «светом старого миросозерцания» — Licht der alten Weltanschauung. Излишне распространяться о том, при каких общественных отношениях возник этот «свет», столь приятный для глаз Рейнке и подобных ему ученых. (Речь Рейнке перепеч. в брош. «Haeckels Monismus u. seine Freunde», von *J. Reinke*, Leipzig 1907 [«Монизм Геккеля и его друзья», *И. Рейнке*, Лейпциг 1907]).

** «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906 г., стр. 43. Курсив мой. — *Г. П* [2].

*** «Эмпириомонизм», кн. III, стр. 11.

Оставим пока неудобства и вспомним, что эти Ваши строки написаны непосредственно вслед за Вашим заявлением о том, что я излагаю материализм «от имени Маркса при помощи цитат из Гольбаха». Поэтому можно подумать, что мое определение «основы и сущности» материализма заимствовано у Гольбаха и противоречит тому, что я на самом деле имел бы право излагать от имени Маркса. Но как определяли материализм основатели научного социализма?

Энгельс пишет, что по вопросу об отношении бытия к мышлению философы разделились на два больших лагеря: «Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе, признавали сотворение мира... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» *.

Ведь это как раз то самое, что говорится у меня об «основе и сущности материализма»! А отсюда следует, что я, по крайней мере в этом случае, имел полнейшее право излагать материализм от имени Маркса — Энгельса, не нуждаясь в помощи Гольбаха.

Но подумали ли Вы, м. г., в какое положение ставите Вы себя, нападая на принятое мною определение материализма? Вам хотелось напасть на меня, а вышло, что Вы напали на Маркса и Энгельса. Вам хотелось исключить меня из школы этих мыслителей, а оказалось, что Вы выступаете в качестве «*критика*» Маркса. Это, конечно, не преступление, но это факт, и притом факт в данном случае весьма поучительный. ⟨Он опять свидетельствует о недостатке у Вас мужества. Вы хотите критиковать Энгельса, но Вы боитесь открыто выступить против него; поэтому Вы приписываете его мысль Гольбаху — Плеханову. И это как нельзя более характерно для Вас.⟩ Для меня вообще речь идет не о том, чтоб *преследовать* Вас, а о том, чтоб Вас *определить*, т. е. чтобы выяснить моим читателям, к какой именно категории любомудров Вы принадлежите.

Я надеюсь, что теперь им это стало уже довольно ясно. Однако я должен предупредить их: то, что мы видели у Вас до сих пор, — только цветочки. Ягодок покушаем мы в следующем письме, в котором мы предпримем прогулку по вертограду Вашей критики моей теории познания. Там найдем мы очень сочные и вкусные ягодки.

А теперь я вынужден кончать. До свидания, м. г., да хранит Вас приятный бог г. Луначарского!

Г. В. Плеханов.

---

* «Людвиг Фейербах», стр. 41.

ПИСЬМО ВТОРОЕ

«Tu l'as voulu, Georges Dandin!»

М. г.! Это мое письмо к Вам естественно распадается на две части. Во-первых, я считаю себя *обязанным* ответить на те «критические» возражения, которые выдвинуты Вами против «моего» материализма. Во-вторых, я хочу воспользоваться моим *правом* перейти в наступление и рассмотреть основы той «философии», во имя которой Вы на меня нападаете и с помощью которой Вы хотели бы «дополнить» Маркса, т. е. философии Маха. Я знаю, что первая часть заставит порядочно поскучать не одного читателя. Но я вынужден следовать за Вами, и если в нашей совместной прогулке по Вашему «критическому» вертограду будет мало веселого, то винить за это надо не меня, а того, кем этот вертоград насажен и распланирован.

I

Вы критикуете «мое» определение материи, заимствуемое Вами из следующих строк моей книги «Критика наших критиков»:

«В противоположность «духу», «материей» называют то, что, *действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения*. Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я, вместе с Кантом, отвечаю: *вещи в себе*. Стало быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений».

Эти строки располагают Вас к веселости.

«Итак, — смеетесь Вы, — «материя» (или «природа» в ее антитезе с «духом») определяется через «вещи в себе» и через их свойство «вызывать ощущения, действуя на наши органы чувств». Но что же такое эти «вещи в себе»? «То, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас ощущения». Это все. Иного определения Вы у тов. Бельтова не найдете, если не считать, вероятно, подразумеваемой отрицательной характеристики: *не* «ощущения», *не* «явления», *не* «опыта»» *.

Погодите, м. г.!.. Не забывайте, что rira bien, qui rira le dernier **.

Я вовсе не определяю материи *«через»* вещи в себе. Я только утверждаю, что *все* вещи в себе материальны. А под материальностью вещей я понимаю — и тут Вы говорите правду — их способность так или иначе, непосредственно или посредственно, действовать на наши чувства и тем вызывать в нас те или другие

* «Эмпириомонизм», кн. III, СПБ. 1906 г., стр. XIII.

** [смеется тот, кто смеется последний.]

ощущения. В моем споре с кантианцами я считал себя вправе ограничиться простым указанием на эту способность вещей по той причине, что ее существование не только не оспаривалось, но категорически признавалось Кантом на первой же странице его «Критики чистого разума». Но Кант был непоследователен. Он, на первой же странице только что названного мною сочинения признавший вещи в себе источником наших ощущений, в то же самое время далеко не был чужд склонности признавать эти вещи чем-то нематериальным, т. е. недоступным нашим чувствам. Эта его склонность, приведшая его к противоречию с самим собою, особенно ясно обнаружилась в его «Критике практического разума». Ввиду этой его склонности для меня совершенно естественно было настаивать в споре с его учениками на том, что вещи в себе, по его же признанию, являются источником наших ощущений, т. е. обладают признаками материальности. Настаивая на этом, я обнаруживал непоследовательность Канта и указывал его ученикам на логическую необходимость высказаться за один из двух непримиримых элементов того противоречия, выхода из которого так и не нашел их учитель. Я говорил им, что они не могут оставаться при Кантовском дуализме и что они должны прийти *или* к субъективному идеализму, *или же* к материализму *. А раз наш спор принял такой оборот, я нашел полезным отметить главную черту, отличающую субъективный идеализм от материализма и состоящую — как это известно, может быть, даже и Вам, г. Богданов, совсем не знающему истории философии, — в том, что субъективный идеализм отрицает материальность вещей, признаваемую материализмом **.

Так было дело. А Вы, совсем не разобравшись в нем, — да, как видно, и не будучи в состоянии разобраться, — тотчас ухватились за слова, значение которых осталось для Вас «непознаваемым», и обрушились на меня со своей дешевой иронией. Поспешишь — людей насмешишь, г. Богданов!

Продолжаю. Так как мне в споре с Вами придется даже чаще, чем в споре с кантианцами, апеллировать к тому, что составляет главную отличительную черту материализма от субъективного идеализма, то я постараюсь пояснить Вам эту черту с помощью некоторых, надеюсь, довольно убедительных выписок.

* [Прим. из сб. «От обороны к нападению».] — См. об этом статьи: «Конрад Шмидт против К. Маркса и Ф. Энгельса» и «Материализм или кантианизм?» в моем сборнике «Критика наших критиков». Спб. 1906, стр. 167—202 [1].

** Абсолютный идеализм тоже, конечно, не разделяет материалистического взгляда на материю, но его учение о материи, как об «инобытии» духа, нас здесь не интересует, как не интересовало оно меня и в споре с неокантианцами.

В своем сочинении «Of the Principles of Human Knowledge» * знаменитый субъективный идеалист (и англиканский епископ) Джордж Берклэй пишет:

«Между людьми странным образом преобладает то убеждение, что домам, горам, рекам — одним словом, всем предметам, действующим на наши чувства (all sensible objects), свойственно естественное или реальное (natural or real) существование, отличное от их восприятия рассудком (being perceived by the understanding)» **. Но это убеждение основывается на очевидном противоречии, «потому что, — продолжает Берклэй, — что такое вышеупомянутые предметы, если не вещи, воспринимаемые нашими чувствами? И что можем мы воспринимать, кроме наших собственных впечатлений или ощущений (ideas or sensations)» ***. Цвет, фигура, движение, протяжение и т. п. вполне известны нам как наши ощущения. Но мы запутались бы в противоречиях, если бы стали считать их знаками или образом вещей, существующих вне мысли ****.

В противоположность субъективным идеалистам, материалист Фейербах утверждает: доказать, что нечто *есть,* — значит доказать, что это нечто существует не только в мысли (nicht nur gedachtes ist) *****.

Совершенно так же Энгельс, споря с Дюрингом и желая противопоставить свой взгляд идеалистическому взгляду на *мир, как на представление,* заявляет, что действительное единство мира состоит в его материальности (bestehet in ihrer Materialität) ******.

Нужно ли после этого еще разъяснять, что же именно мы, материалисты, понимаем под материальностью предметов? На всякий случай разъясню.

Материальными предметами (телами) мы называем такие предметы, которые существуют независимо от нашего сознания и, действуя на наши чувства, вызывают в нас известные *ощущения,* в свою очередь ложащиеся в основу наших представ-

* [«О началах человеческого знания»]

** The Works of *George Berkley* D. D. formerly bishop Cloyne Oxford MD CCC L XXI, vol. I, p. 157—158. [Сочинения Джорджа Беркли, доктора богословия, бывшего епископа в Клойне. Оксфорд 1871, т. I, стр. 157—158.]

*** Там же, та же стр.

**** Там же, стр. 200.

***** *Feuerbach's* Werke. B. II, S. 308. [Сочинения Фейербаха, т. II, стр. 308] [1] Меня могут спросить: да разве же *не есть* то, что есть, только в мысли? Оно есть, отвечу *я*, слегка видоизменяя выражения Гегеля, — существуя как *отражение действительного существования.*

****** «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft», V Auflage, S. 31. [«Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом», V издание, стр. 31] [2].

Богдановъ. (I)

"Предисловіе" Богданова. См. II т. "Эмпиріомонизма". Я испытываю правовое чувство: Je l'appelle un chat un chat*, а эмпиріомониста эмпиріомонистомъ. "Что-то пленительное." *Я не иду на эти подмыгиванія, я бьюсь. Ссылка на Петербурга. О чемъ идетъ рѣчь? ~~предполагать~~ [illegible] вещи въ себѣ какую-то чувственную природу? Да вотъ я не вѣдь

Заметки Г. В. Плеханова, сделанные во время обсуждения реферата Богданова в Женеве

лений о внешнем мире, т. е. о тех же материальных предметах, а равно и об их взаимных отношениях.

Этого, пожалуй, довольно. Скажу еще лишь вот что: Мах, «философию» которого Вы, м. г., считаете «философией» естествознания XX века, *целиком стоит в интересующем нас вопросе на точке зрения идеалиста XVIII столетия Берклэя*. Он даже и выражается, почти так же, как этот достойный епископ. «Не тела вызывают ощущения, — говорит он, — *а комплексы элементов* (комплексы ощущений) образуют тела. Если физику тела кажутся чем-то постоянным, действительным, а *«элементы»* — их мимолетным преходящим отражением, то он не замечает того, что все «тела» суть лишь логические символы для *комплексов элементов* (комплексов ощущений)»*.

Вам, г. Богданов, конечно, хорошо известно, что̀ именно говорит об этом предмете Ваш учитель. Но Вам, как это по всему видно, совсем неизвестно, что говорил о нем же Берклэй. Вы похожи на мольеровского Журдэна, который очень долго не подозревал, что он говорит прозой. Вы усвоили себе взгляд Маха на материю, но Вы в своей наивности даже не подозревали, что *это — чисто идеалистический взгляд*. Потому-то Вас и удивило мое определение материи; потому-то Вы и не догадались, зачем понадобилось мне в споре с неокантианцами настаивать на материальности вещей в себе. Смешной мосье Журдэн! Бедный г. Богданов!

Если бы Вы хоть немного знали историю философии, то Вам было бы хорошо известно, что развеселившее Вас определение материи составляет не мою частную собственность, а общее достояние очень многих мыслителей как материалистического, так даже и идеалистического лагеря. Вот, например, в XVIII веке его держались материалисты Гольбах и Джозеф Пристлей **. И совсем, можно сказать, на днях идеалист (только не субъективный) Э. Навиль в мемуаре, прочитанном им во Французской Академии, на вопрос — что такое материя? — ответил: C'est ce qui se révèle à nos sens[3] (то, что открывается нашим внешним чувствам) ***. Вы видите отсюда, м. г., как распространено «мое» определение материи ****. Однако не подумайте, что,

* «Анализ ощущений», пер. Г. Котляра, изд. Скирмунта, стр. 33 [1].

** По учению этого последнего, материя есть object of any of our senses, т. е. предмет, действующий на какое-нибудь из наших чувств (Disquisitions [Исследования] [2], стр. 142).

*** «La Matière. Mémoire présenté à l'Institut de France» etc., p. 5, [«Материя. Мемуар, представленный во Французскую Академию» и т. д., стр. 5.] Мемуар прочитан в апреле текущего года.

**** [Прим. из сб. «От обороны к нападению»]. — Характеризуя гносеологию Платона, Виндельбанд говорит: «Если в понятиях заклю-

ссылаясь на его распространенность, я хочу отклонить от себя Ваши «критические» удары и направить их по другому адресу. Совсем нет! Я и сам сумею отразить их. Да и не нужно для этого большой смелости и ловкости: удары, наносимые Вами, очень слабы и неловки, а потому нимало не страшны.

Если я определяю материю как источник наших ощущений, то Вы совершенно напрасно считаете «вероятным», что я «отрицательно» характеризую материю как *не* опыт. Мне даже странно, каким образом Вы могли ошибиться так сильно: ведь многие страницы той же самой книги «Критика наших критиков», которую Вы цитируете, должны были выяснить Вам мое понятие об опыте. И то же мое понятие могло бы разъяснить Вам также цитируемые Вами примечания к брошюре Энгельса «Людвиг Фейербах». В одном из этих примечаний я, споря с кантианцами, говорю: «Всякий опыт и всякое производительное действие человека представляет собою *активное* его отношение ко внешнему миру, намеренное вызывание известных явлений. А так как явление есть плод действия на меня вещи самой по себе (Кант говорит: *аффицирование* меня этой вещью), то, совершая опыт или занимаясь производством того или другого продукта, я заставляю вещь самое по себе «аффицировать» мое «я» извест-

---

чено такое знание, которое хотя и вызывается восприятиями, но не развивается из них и существенно от них отличается, то и идеи, служащие объектами понятий, должны обладать, рядом с объектами восприятий, самостоятельной и более высокой реальностью. Но объектами восприятий во всех случаях являются тела и их движение, или, как чисто по-гречески оттеняет Платон, *видимый* мир; следовательно, идеи, как объект познания, выраженного в понятиях, должны представлять собою самостоятельную, отдельную действительность, *невидимый* и нетелесный мир» (Платон, стр. 84). Этого достаточно для понимания того, почему я, противопоставляя материализм идеализму, определил материю как источник наших ощущений. Поступая так, я выдвигал главную черту, отличающую материалистическую гносеологию от идеалистической. Г-н Богданов этого не понял и потому расхохотался там, где ему следовало бы задуматься. Мой противник говорит, что из моего определения материи можно узнать только то, что она не дух. Это опять показывает, что он не знаком с историей философии. Понятие «дух» развивалось путем абстрагирования от свойств материальных предметов. Ошибочно сказать: материя есть не-дух. Надо говорить: дух (т. е., конечно, понятие о духе) есть не-материя. Тот же Виндельбанд утверждает (стр. 85), что своеобразность Платоновой теории познания «заключалась в требовании, чтобы высший мир был миром невидимым или нематериальным». Это требование могло возникнуть, разумеется, лишь очень долго после того, как у людей на основании опыта составилось понятие о мире «*видимом*», материальном. «Своеобразность» материалистической критики идеализма заключалась в обнаружении несостоятельности того требования, согласно которому нужно было признать существование высшего «мира» — «невидимого» и «имматериального». Материалисты утверждали, что существует только тот материальный мир, который мы — так или иначе, посредственно или непосредственно, — познаем с помощью наших внешних чувств, и что другого познания, кроме опытного, нет и быть не может.

ным, заранее определенным мною образом. Следовательно, я знаю, по крайней мере, некоторые ее свойства: именно те, через посредство которых я заставляю ее действовать» *. Прямой смысл этого тот, что опыт предполагает взаимодействие между субъектом и — *находящимся вне его* — объектом. А из этого в свою очередь видно, что я попал бы в непростительное противоречие с самим собою, если бы вздумал отрицательно определять объект словами «*не* опыт». Помилуйте! именно — «опыт»! Точнее сказать: *одно из двух необходимых условий опыта.*

На следующей странице своей книги (XIV) Вы, г. Богданов, несколько иначе формулируете странную мысль, приписанную мне Вами. Там у Вас выходит, что, по моему мнению, «вещи в себе», во-первых, существуют и притом вне нашего опыта; во-вторых, подчинены закону причинности. Это опять до последней степени странно.

Если вещи в себе «подчинены закону причинности», то ясно, что они существуют не вне опыта. Как же Вы не догадались об этом, приписав мне два резко противоречащих одно другому положения? А если Вы в самом деле думали, что я себе противоречу в этом случае, то Вам следовало бы тотчас же обратить внимание читателя на мою непростительную нелогичность, так как одного ее обнаружения было бы достаточно, чтоб ниспровергнуть всю «мою» теорию познания. Плохой же Вы полемист, г. Богданов! Или, может быть, Вы воздержались от обнаружения моего противоречия лишь вследствие смутного сознания того, что оно существует только в Вашем воображении? Если — да, то Вам следовало вдуматься в это свое «переживание», чтобы из смутного сделать его ясным. Поступив так и убедившись, что мое противоречие в самом деле есть только плод Вашего воображения, Вы, конечно, не стали бы преподносить его мне и тем предохранили бы себя от очень смешного промаха. Стало быть, и тут приходится сказать: плохой, неловкий Вы полемист, г. Богданов!

Пойдем далее и прежде всего заметим, что выражение «вещи в себе существуют вне нашего опыта» весьма неудачно. Оно может означать, что вещи вообще *недоступны* нашему опыту. Так понимал это Кант, впадавший при этом, как уже сказано выше, в противоречие с самим собою **. И точно так же понимают это почти все неокантианцы, с которыми в этом случае согласен и Мах: у него со словами «вещь в себе» всегда связывается представление о каком-то *x*, лежащем за пределами нашего опыта. В силу такого представления о том, что называется вещью в себе, Мах поступает вполне логично, объявляя вещь

* «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906 г., стр. 118 [1].

** Об этом противоречии Канта см. в моей «Критике наших критиков», стр. 167 и след.[2]

в себе совершенно ненужным метафизическим придатком к нашим понятиям, почерпнутым из опыта. Вы, г. Богданов, смотрите на этот вопрос глазами своего учителя, и Вы, как видно, не способны даже на минуту допустить, что могут быть люди, употребляющие термин «вещь в себе» совсем не в том смысле, в каком его употребляют кантианцы и махисты. Этим объясняется то обстоятельство, что Вы никак не можете понять меня, не принадлежащего ни к числу неокантианцев, ни к числу махистов.

А между тем дело довольно просто. Если бы даже я решился употребить неудачное выражение «вещи в себе существуют вне опыта», то оно означало бы у меня совсем не то, что вещи в себе для нашего опыта *недоступны,* а только то, что они существуют даже тогда, когда наш опыт не распространяется на них по той или другой причине.

Говоря: «*наш опыт*», я хочу сказать: человеческий опыт. Но ведь известно, что было время, когда на нашей планете еще не было людей. А если не было *людей,* то ясно, что не было и их *опыта*. Но ведь земля-то все-таки была. А это значит, что она (тоже вещь в себе!) существовала *вне* человеческого опыта. *Почему* же существовала вне опыта? Потому ли, что вообще не могла стать его предметом? Нет, она существовала вне опыта *только* потому, что еще не появились организмы, по своему строению способные иметь опыт *. Другими словами: «существовала вне опыта» — значит существовала еще до его начала. И только. А когда начался опыт, то она существовала уже не только вне его, но также и в нем, составляя необходимое его условие. Все это можно кратко выразить такими словами: опыт есть результат взаимодействия между субъектом и объектом; но объект не перестает существовать и тогда, когда нет никакого взаимодействия между ним и субъектом, т. е. когда опыт не имеет места. Известное положение: «без субъекта нет объекта» — в корне ошибочно **. Объект не перестает существовать и тогда, когда субъекта еще нет или когда уже прекратилось его существование. И с этим необходимо должен согласиться всякий тот, для кого выводы современного естествознания не пустая фраза: мы видели, что по смыслу современной теории эволюции субъект появляется лишь после того, как объект достигает известной степени развития.

---

* На самом деле к опыту способны, конечно, и животные. Но мне нет нужды говорить здесь о них, так как для выяснения моего понятия об опыте достаточно указания на *человеческий* опыт.

** [Примеч. из сборн. «От обороны к нападению»]. — Kein Objekt ohne Subjekt [Нет объекта без субъекта], говорит Шуппе, — «имманентная философия», которая в основе своей тождественна с учением Маха — Авенариуса.

Те, которые утверждают, что без субъекта нет объекта, просто-напросто смешивают одно с другим два совершенно различных понятия: существование объекта «в себе» и его существование в *представлении субъекта*. Мы не имеем никакого права отождествлять эти два вида существования. Так, например, Вы, г. Богданов, существуете, во-первых, «в себе», а во-вторых, в представлении, скажем, г. Луначарского, который принимает Вас за глубочайшего мыслителя. Смешение объекта «в себе» с объектом, как он существует для субъекта, и служит источником той путаницы, с помощью которой «ниспровергают» материализм идеалисты всех цветов и оттенков.

Те возражения, которые Вы, милостивый государь, делаете мне, основываются на том же смешении. В самом деле, Вы недовольны «моим» определением материи как источника ощущений. Но давайте-ка внимательно разберем, чем, собственно, вызывается Ваше недовольство.

Вы уподобляете «мое» определение материи положению, гласящему: «усыпительная сила есть то, что вызывает сон» (стр. XIII). Вы заимствовали это выражение у одного из персонажей Мольера, но Вы по своему обыкновению плохо его передали. Мольеровский персонаж говорит: «Опиум усыпляет, *потому что* имеет усыпительную силу». Комизм заключается здесь в том, что человек принимает за объяснение факта то, что на самом деле представляет собою лишь новый способ его констатирования. А если бы мольеровский персонаж ограничился простым констатированием факта, если б он сказал: «Опиум усыпляет», то в его словах не было бы ровно ничего смешного. Теперь припомните, что говорю я: «Материя вызывает в нас те или другие ощущения». Похоже ли это на объяснение, даваемое мольеровским персонажем? Ни капельки не похоже. Я не объясняю, а именно только констатирую то, что я считаю неоспоримым фактом. И совершенно так же поступают все другие материалисты. Людям, знающим историю материализма, известно, что никто из представителей этого учения не задавался вопросом о том, *почему* предметы внешнего мира имеют способность вызывать в нас ощущения. Правда, некоторые английские материалисты высказывали иногда, что это происходит по божьей воле. Но, высказывая эту благочестивую мысль, они покидали точку зрения материализма. Вот и выходит, м. г., что Вы опять посмеялись надо мною очень неудачно. А когда человек неудачно смеется над другим, то он самого себя ставит в смешное положение.

Rira bien, qui rira le dernier *.

* [Смеется тот, кто смеется последний.]

Вы думаете, что определение: «материя есть то, что служит источником наших ощущений», лишено всякого содержания. Но Вы думаете так единственно потому, что Вы насквозь пропитаны гносеологическими предрассудками идеализма.

Приставая ко мне с вопросом, что же именно вызывает в нас ощущения, Вы в сущности хотите, чтобы я сказал вам, что́ именно мы знаем о материи, помимо ее действий на нас. И когда я отвечаю: помимо действий на нас она нам совершенно неизвестна, Вы с торжеством восклицаете: значит, мы ничего о ней не знаем! На чем же основывается это Ваше торжество? На том идеалистическом убеждении, что знать вещи лишь через посредство тех впечатлений, какие они производят на нас, — значит совсем не знать их. Это убеждение перешло к Вам от Маха, который заимствовал его у Канта, в свою очередь унаследовавшего его от Платона *. Но как ни почтенно это убеждение по своему возрасту, оно все-таки совсем неправильно.

Никакого другого знания предмета, кроме знания его через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, нет и быть не может. Поэтому, если я признаю, что материя нам известна только через посредство ощущений, ею в нас вызываемых, то это вовсе не значит, что я объявляю материю чем-то «неизвестным» и непознаваемым. Напротив, это значит, что она, во-первых, познаваема, а во-вторых, познана человечеством в той самой мере, в какой ему удалось ознакомиться с ее свойствами благодаря впечатлениям, полученным им от нее в длинном процессе своего зоологического и исторического существования.

Но если это так, если мы можем знать предмет только через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, то всякому, способному размышлять, ясно, что если мы *отвлечемся* от этих впечатлений, то мы решительно ничего не будем в состоянии сказать о предмете, кроме того, что он существует **. Поэтому тот, кто требует от нас, чтоб ему определили предмет, отвлекшись от этих впечатлений, выставляет архинелепое требование. По своему логическому смыслу или, вернее, по своему логическому бессмыслию требование это равноценно вопросу о том, в каком отношении к субъекту находится объект в то

---

* [Прим. из сб. «От обороны к нападению»]. — «Поэтому ядром Платоновой философии является *дуализм*, устанавливаемый в ней между обоими видами познания — мышлением и восприятием — и точно так же между обоими их объектами — имматериальным и материальным миром» (*В. Виндельбанд*, Платон, стр. 85—86).

** «Das Ding an sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geruch an die Nase u. s. w.» — говорит Гегель (*Hegel*, Wissenschaft der Logik. Erster Band, Zweites Buch, Nürnberg 1813) [«Вещь в себе имеет цвет только тогда, когда ее подносят к глазу, запах — когда ее подносят к носу и т. д.». (*Гегель*, Наука логики, том I, кн. II, Нюрнберг 1813).]

время, когда он ни в каком отношении к нему не находится. И Вы, м. г., задаете мне именно этот нелепый вопрос, требуя, чтоб я сказал вам, какова материя тогда, когда она не вызывает в нас никаких ощущений, т. е. чтоб я сказал Вам, какой цвет имеет роза, когда на нее никто не смотрит, какой она имеет запах, когда ее никто не нюхает, и т. д. Нелепость Вашего вопроса в том и заключается, что он самой постановкой своей исключает всякую возможность разумного на него ответа *.

Следуя за Махом, который является в *этом случае* верным учеником Берклэя (вот оно «естествознание XX столетия»!), Вы, г. Богданов, скажете: если объект может быть известен нам лишь через посредство тех ощущений, а следовательно, и представлений, которые он в нас вызывает, приходя в то или другое соприкосновение с нами, то нам нет никакой логической надобности признавать, что он существует независимо от этих ощущений и представлений. На это возражение, которое кажется неопровержимым всем моим теперь довольно многочисленным идеалистическим противникам, я заранее ответил там же, откуда Вы взяли «мое» определение материи **. Но Вы не можете или не хотите понять его, и потому я повторяю свой ответ во второй части этого письма, разбирая «философию» Маха, так как я твердо решился, по выражению Фихте, «принудить к пониманию» [3] если не Вас — на Вас у меня надежда плоха, — то, по крайней мере, тех из читателей, которые не заинтересованы в отстаивании идеалистических предрассудков. Однако прежде чем взяться за повторение своего ответа, я рассмотрю и оценю по его достоинству самый важный из «критических доводов», выдвигаемых Вами в споре со мною.

Вы «тщательно формулируете» в моих «подлинных выражениях» следующую мысль: «формам и отношениям их (вещей в себе. — *Г. П.*) между собою соответствуют формы и отношения явлений, как гиероглифы — тому, что ими обозначается». И по поводу этой мысли Вы пускаетесь в следующие длинные рассуждения:

«Тут говорится о «форме» и «отношениях» вещей в себе. Значит, предполагается, что они обладают и тем и другим. Прекрасно. А имеют ли они «вид»? Нелепый вопрос! — скажет читатель: — Как можно иметь *форму*, не имея никакого *вида*? Ведь это два выражения одного и того же. Я тоже так думаю. Но вот что мы читаем в примечаниях т. Плеханова к русскому переводу «Л. Фейербаха» Энгельса:

* [Прим. из сб. «От обороны к нападению».] — Но именно поэтому на него пытаются ответить гг. эмпириомонисты и «эмпириосимволисты». Я разбираю относящуюся сюда попытку И. Петцольда и П. Юшкевича в статье «Трусливый идеализм», входящей в этот же сборник [1].

** «Критика наших критиков», стр. 193—194 [2].

«...Но ведь «вид» есть именно результат действия на нас вещей самих в себе; *помимо этого действия, они никакого вида не имеют.* Поэтому противопоставлять их «вид» — как он существует в нашем сознании — тому их «виду», какой они будто бы имеют на самом деле, — значит не отдавать себе отчета в том, какое понятие связывается со словом «вид»... Итак, вещи сами по себе никакого вида не имеют. Их «вид» существует только в сознании тех субъектов, на которых они действуют...» (стр. 112, изд. 1906 г., того же года, в котором вышел цитированный сборник «Критика наших критиков»).

«Поставьте в этой цитате вместо слова «вид» всюду слово «форма», его синоним, в данном случае вполне с ним совпадающий по смыслу, и тов. Плеханов блестяще опровергает тов. Бельтова».

Вот оно как! Плеханов блестяще опровергает Бельтова, т. е. самого себя. Это очень ехидно сказано. Но подождите, м. г., rira bien, qui rira le dernier. Вспомните, при каких обстоятельствах высказана была мною критикуемая Вами мысль и каков был ее *истинный* «вид».

Она высказана была мною в споре с г. Конрадом Шмидтом, который приписывал материализму учение о *тождестве* бытия и мышления и говорил, обращаясь ко мне, что если я «всерьез» признаю действие на меня вещей в себе, то я должен также признать, что пространство и время существуют объективно, а не только как свойственные субъекту формы созерцания. На это я отвечал так: «Что пространство и время суть формы сознания и что поэтому первое отличительное свойство их есть *субъективность*[1], это было известно еще Томасу Гоббсу, и этого не станет отрицать теперь ни один материалист. Весь вопрос в том, не соответствуют ли этим формам сознания некоторые формы или отношения *вещей*. Материалисты, разумеется, не могут отвечать на этот вопрос иначе, как утвердительно. Это не значит, конечно, что они признают ту плохую (вернее, нелепую) тождественность, которую им с услужливой наивностью навязывают кантианцы и в их числе господин Шмидт *. Нет, формы и отношения вещей в себе не могут быть таковы, какими они нам *кажутся*, т. е. какими они являются нам, будучи «переведены» в нашей голове. Наши представления о формах и отношениях вещей не более, как *иероглифы;* но эти иероглифы точно обозначают эти формы и отношения, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить действия на нас вещей в себе и в свою очередь воздействовать на них» **.

* По вопросу о тождестве бытия и мышления я могу отослать теперь к своему сочинению «Основные вопросы марксизма», СПБ. 1908, стр. 9 и след. [2].

** «Критика наших критиков», стр. 233—234 [3].

О чем идет речь в этих строках? О том же, о чем я беседовал с Вами, г. Богданов, выше. О том, что иное дело — *объект в-себе*, а иное дело — объект в представлении субъекта. Теперь спрашивается: имею ли я какое-нибудь логическое право заменить здесь слово «форма» словом «вид», служащим, по Вашим словам, его синонимом? Попробуем, посмотрим, что у нас выйдет. «Что пространство и время суть виды сознания и что поэтому первое отличительное свойство их есть *субъективность*, это было известно еще Томасу Гоббсу, и этого не станет отрицать ни один материалист»... Постойте, как же это так? Что же это за субъективные «виды» сознания? У меня слово «вид» употреблено в смысле того наглядного представления, которое существует об объекте в сознании субъекта. Речь идет о «чувственном созерцании» предмета, стало быть, и в разбираемых нами теперь строках выражение «виды сознания» должно означать — если только слово «вид» есть в самом деле синоним слова «форма» — не что иное, как наглядное представление сознания о сознании. Оставляя в стороне вопрос о том, возможно ли наглядное представление такого рода, я обращаю, м. г., Ваше просвещенное внимание на то обстоятельство, что здесь у нас наглядным представлением сознания о сознании оказалось бы пространство и время; а это уж совершенные пустяки, это сапоги всмятку, и это, разумеется, не было известно Томасу Гоббсу, этого, конечно, не признает ни один материалист. Что же привело нас к этим пустякам? Неосновательная вера в Вашу способность к анализу философских понятий. Мы поверили, что слово «вид» есть синоним слова «форма», заменили второе первым — и получили вздор, который даже и выразить-то трудно. Значит, «вид» не есть синоним «формы»? Нет! Понятие «вид» отнюдь не синоним понятия «форма», так как оно далеко не покрывает его собою. Еще Гегель очень хорошо показал в своей «Логике», что «форма» предмета тождественна с его «видом» только в известном и притом *поверхностном* смысле: в смысле внешней формы. Более же глубокий анализ приводит нас к пониманию формы как «закона» предмета или, лучше сказать, его *строения*. И этот важный взнос Гегеля * в логическое учение о форме был у нас известен людям, занимавшимся философией, еще в 20-х годах прошлого века. Чтобы уверить Вас в этом, я предлагаю Вам прочесть, например, следующие строки из письма Д. Веневитинова к графине «N. N.». «Вы теперь видите, — говорит Веневитинов, определив понятие науки, — что слово *форма* выражает не наружность науки, но общий закон, которому она необходимо

* [Примеч. из сборн. «От обороны к нападению».] — Говоря об этом взносе Гегеля, я не хочу сказать, что Гегель впервые *отметил* отличие понятия *«вид»* от понятия *«форма»*, а только утверждаю, что он лучше других великих идеалистов *определил это отличие*.

следует». (Сочин. Веневитинова. СПБ. 1855 г., стр. 125). Очень, очень жаль, г. Богданов, что Вам осталось неизвестным то, что было благодаря Веневитинову уже восемьдесят лет тому назад известно, по крайней мере, некоторым светским русским дамам!

Теперь еще один вопрос: в каком смысле употреблял я выражение «формы сознания», споря с Конрадом Шмидтом? В смысле *наружности* сознания, как сказал бы Веневитинов? Конечно, нет. Слово «форма» употреблено было мною в смысле «закона» сознания, его «строения». Поэтому слово «форма» отнюдь не было у меня синонимом слова «вид», и нужно ровнехонько ничего не понимать в философии, чтобы предлагать ту замену одного слова другим, которую предложили Вы для моего осмеяния.

Rira bien, qui rira le dernier.

Иногда людям приходится вести долгие споры просто потому, что они употребляют слова в разных смыслах. Это скучные и бесплодные споры. Но еще несравненно скучнее и еще несравненно бесплоднее такие споры, в которых один человек связывает с данными словами определенное понятие, а у его противника с теми же словами не связывается ровно никаких определенных понятий, вследствие чего он и получает возможность играть ими, как ему вздумается. К сожалению, я вынужден теперь вести с Вами именно такой спор: когда я употреблял слово «форма», *я знал*, что именно надо понимать под ним, а *Вы не знали* этого вследствие Вашего поразительного незнакомства с историей философии и даже не догадывались, что тут есть нечто, подлежащее изучению и обдумыванию. Вы позволили себе играть словами, как мог бы позволить себе играть ими только такой человек, который совсем не подозревал бы, как непохожи одно на другое связанные с ними понятия. В результате получилось то, что должно было получиться. Я не только скучал сам, но вынужден был нагонять скуку на читателя, обнаруживая полную бессодержательность Вашей «словесности»; а Вы, м. г., Вы сделались смешны именно потому, что Ваша «словесность» лишена была всякого содержания. Зачем Вам понадобилось это?

Ваша «словесность», достойная удивления по своей бессодержательности, замечательна еще и с другой стороны, характеризовать которую я предоставляю читателю, если только этому последнему не надоело еще следить за моим спором с Вами.

Я имею в виду те «иероглифы», о которых говорится у меня в том же месте цитированной Вами статьи моей, где идет речь и о формах сознания.

Статья эта («Еще раз материализм») относится к началу 1899 года. Выражение «иероглиф» употреблено было там мною

вслед за Сеченовым, еще в начале 90-х годов (в статье «Предметная мысль и действительность») писавшим: «Каковы бы ни были предметы сами по себе, независимо от нашего сознания, — пусть наши впечатления от них будут лишь условными знаками, — во всяком случае, чувствуемому нами сходству и различию знаков соответствует сходство и различие действительное. Другими словами, сходства и различия, находимые человеком между чувствуемыми предметами, суть сходства и различия действительные» [1]. Заметьте, м. г., что мысль, выраженная мной в статье «Еще раз материализм» и подавшая повод для Вашей поистине скандальной игры словами, совершенно тождественна с мыслью, высказанной Сеченовым в только что приведенных мною строках. И я вовсе не скрывал сходства моего взгляда со взглядом Сеченова: напротив, я подчеркнул его в одном из примечаний к первому изданию моего перевода Энгельсова «Фейербаха» (вышло в 1892 году) [2]. Поэтому Вы, м. г., имели полную возможность знать, что в вопросах этого рода я стоял на точке зрения современных мне физиологов-материалистов, а не на точке зрения естествознания XVIII века. Но это мимоходом. Главное же здесь в том, что в новом издании моего перевода «Людвига Фейербаха», вышедшем за границей в 1905, а в России в 1906 году, я заявил, что если я продолжаю разделять *взгляд* Сеченова на этот вопрос, то его *терминология* кажется мне отчасти двусмысленной.

«Когда он допускает, — говорил я, — что наши впечатления являются лишь условными знаками вещей самих по себе, то он как будто признает, что вещи сами по себе имеют какой-то неизвестный нам «вид», недоступный нашему сознанию. Но ведь «вид» есть именно только результат действия на нас вещей самих по себе; *помимо этого действия они никакого «вида» не имеют*. Поэтому противопоставлять их «вид» — как он существует в нашем сознании — тому их «виду», какой они будто бы имеют на самом деле, — значит не отдавать себе отчета в том, какое понятие связывается со словом «вид». На такой неточности основывается, как сказано выше, вся «гносеологическая» схоластика кантианства. Я знаю, что г. Сеченов не склонен к этой схоластике: я уже сказал, что его теория познания совершенно правильна, но мы не должны делать своим философским противникам такие терминологические уступки, которые нам мешают вполне точно выразить свои собственные мысли» *. Это мое замечание сводилось, собственно, вот к чему: если вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, запах — только тогда, когда ее нюхают, и т. д., то, называя условными

* 102—103 стр. заграничн. издания, 111—112 — петербургск. [3].

знаками наше представление о ней, мы даем повод думать, что, по нашему мнению, ее цвету, запаху и т. д., существующим в наших ощущениях, соответствуют какой-то цвет в себе, какой-то запах в себе и т. д. — словом, какие-то *ощущения в себе*, не могущие стать предметом *наших ощущений*. Это было бы искажением разделяемого мною *взгляда Сеченова*, и потому я высказался в 1905 г. против *Сеченовской терминологии* *. Но так как прежде я сам употреблял ту же, несколько двусмысленную терминологию, то я поспешил отметить это. «Я еще и потому делаю эту оговорку, — прибавил я, — что в примечании к первому изданию этой брошюры Энгельса я сам выражался еще не совсем точно и только впоследствии почувствовал все неудобства такой неточности» **. После этой оговорки всякое недоразумение, казалось бы, сделалось невозможным. Но для Вас, м. г., возможно даже невозможное. Вы сделали «вид», что не заметили этой оговорки, и опять пустились в жалкую игру словами, основанную на отождествлении той терминологии, которой я держусь *теперь*, с тою, которой я держался *прежде* и которую я сам отверг, признав ее несколько двусмысленной. «Красоты» подобной «критики» сами бросаются в глаза всякому беспристрастному человеку, и я не имею никакой нужды характеризовать их. По Вашему примеру теперь уже многие из моих противников, принадлежащих к идеалистическому лагерю, «критикуют» мои философские взгляды, придираясь к слабой стороне той терминологии, которую я сам объявил неудовлетворительной, прежде чем они взялись за свои «критические» перья. Очень возможно, что иные из этих господ от меня же в первый раз услыхали, почему, собственно, названная терминология неудовлетворительна ***. Пусть же не удив-

* К убеждению в неудовлетворительности этой терминологии я пришел, перечитывая «Критику чистого разума», где я обратил внимание на следующие строки, находившиеся в ее 1-м издании: «... Чтобы ноумен обозначал действительный предмет, которого нельзя смешивать со всеми феноменами, для этого еще недостаточно того, чтоб я освободил свое мышление от всех условий чувственного созерцания; кроме того, я должен иметь основание и для того, чтобы признать и другой вид созерцания, кроме чувственного, в котором мог бы быть дан подобный предмет, иначе моя мысль будет пуста, хотя и свободна от противоречий» («Критика чистого разума», пер. Н. М. Соколова, стр. 218 — примечание). Мне хотелось подчеркнуть, что никакое другое созерцание, кроме чувственного, невозможно, но что это не мешает нам знать вещи благодаря впечатлениям, ими на нас производимым. А Вы, разумеется, этого не поняли, г. Богданов. Чистое горе мне с Вами! Вот что значит начинать изучение философии прямо с Маха!

** «Людвиг Фейербах», стр. 112 петербургского изд. [1].

*** [Примеч. из сборн. «От обороны к нападению»] — Этим я вовсе не хочу сказать, что мои критики были бы правы, если бы я продолжал держаться старой терминологии. Нет, даже в этом случае их воззрения оставались бы совершенно несостоятельными, как и вообще несостоятельны

ляются они, что я оставлю без ответа их более или менее объемистые произведения. Далеко не всякая «критика» заслуживает антикритики.

Возвращаюсь к Вам, г. Богданов. Вы ехидно указываете на то, что 2-е издание моего перевода Фейербаха вышло в том же (1906) году, в котором появился мой сборник «Критика наших критиков». Почему Вы сделали это указание? Вот почему. Вы сами сознавали, что смешно и нелепо хвататься за то мое выражение, которое я сам объявил неудовлетворительным, прежде чем его вздумал критиковать кто-либо из моих противников. И вот Вы решили уверить читателя, что в 1906 году я «блестяще опровергал» себя, одновременно держась двух различных терминологий. Вы не сочли нужным спросить себя, к какому времени относится та полемическая статья, которая вошла в сборник, напечатанный в 1906 году. Я уже сказал, что она относится к началу 1899 года. Я не находил возможным исправлять терминологию этой полемической статьи в силу того соображения, которое я высказал еще в предисловии ко 2-му изданию моего «Монистического взгляда на историю». Я говорил там: «Мною исправлены здесь только *описки и опечатки,* закравшиеся в первое издание. Я не счел себя вправе изменять что-нибудь в моих *доводах* по той простой причине, что эта моя книга — *полемическое* произведение. Изменить что-нибудь в содержании *полемического* произведения — значит выступить против своего противника с новым оружием, заставляя его бороться с помощью старого. Это прием непозволительный»...

Вы опять попали в бо-о-ольшой просак, г. Богданов, но на этот раз Вы попали в него вследствие невнимательного отношения к голосу вашей литературной совести, говорившей Вам, что Вы дурно делаете, придираясь к уже покинутой мною терминологии. Смысл басни сей таков: угрызения литературной совести представляют собою такие «переживания», пренебрегать которыми иногда очень бывает неудобно. Советую Вам запомнить это, г. Богданов.

Итак, мы видим, что «т. Плеханов» вовсе не опровергает «т. Бельтова». Но Вам недостаточно было обвинить меня в одном

возражения, делаемые идеалистами материалистам. Тут разница может быть только в степени, и надо признать, что мои почтенные противники обнаружили крайнюю степень слабости. Но все-таки я не сомневаюсь, что мой отказ от одного моего прежнего термина впервые обратил внимание этих господ на то, что они стали изображать как самую слабую сторону «моего» материализма. Я очень рад, что дал им случай отличиться. Но мне очень жаль, что даже противник идеализма Вл. Ильин счел нужным пройтись в своей книге «Материализм» и т. д. против моих иероглифов: нужно же было ему ставить себя в этом случае за одну скобку с людьми, давшими самые неоспоримые и очевидные доказательства того, что порох выдуман не ими! [1].

противоречии. Ваш план был шире. Приписав «т. Плеханову» противоречия с «т. Бельтовым», Вы продолжаете: «Но через минуту т. Плеханов жестоко мстит себе за т. Бельтова» (стр. XV). Вы опять ехидствовать? Что ж, в добрый час! Но... rira bien, qui rira le dernier.

Вы цитируете мои примечания к «Фейербаху». Там у меня, между прочим, сказано, что вид объекта зависит от организации субъекта. «Я не знаю, как видит улитка, — говорю я, — но я уверен, что она видит не так, как люди». Затем я высказываю вот какое соображение: «Что такое *для меня* улитка? Часть внешнего мира, действующего на меня известным образом, обусловленным моей организацией. Стало быть, если я допускаю, что улитка так или иначе «видит» внешний мир, то я вынужден признать, что тот «вид», в каком представляется внешний мир улитке, сам обусловливается свойствами этого реально существующего мира».

Это соображение кажется вам, махисту, лишенным всякого разумного основания. Цитируя его, вы подчеркиваете слово «свойствами» и кричите:

«Свойствами! Да ведь «свойства» предметов, к числу которых относится и их «форма» и вообще их «вид», — эти «свойства», очевидно, «именно результат действия на нас вещей самих по себе, — помимо этого действия они никаких «свойств» не имеют»! Ведь понятие «свойства» совершенно такого же *эмпирического* происхождения, как понятия «вид», «форма» — это их родовое понятие, оно взято из опыта так же, как и эти понятия, и тем же самым путем отвлечения! Откуда же «свойства» у вещей самих по себе? Их свойства существуют только в сознании тех субъектов, на которых они действуют» *!

Вы уже знаете, г. Богданов, как неосмотрительно поступили Вы, провозгласив «вид» синонимом «формы». Теперь я имею честь довести до Вашего сведения, что Вы поступили столь же неосмотрительно, отождествивши «вид» предмета с его «свойствами» и поставив мне иронический вопрос: откуда берутся «свойства» у «вещей в себе»? Вы воображаете, что этот вопрос должен ниспровергнуть меня, которому Вы приписали ту мысль, что «свойства» вещей существуют только в сознании тех субъектов, на которых они действуют. Но в том-то и дело, что я никогда не высказывал такой мысли, достойной только субъективных идеалистов, например Берклэя, Маха и их последователей. У меня говорится нечто совершенно другое, как это должно быть известно, между прочим, и Вам, читавшему и даже цитировавшему мои примечания к «Фейербаху».

* «Эмпириомонизм», кн. III, стр. XV.

Сказав, что улитка видит внешний мир не так, как его видит человек, я замечаю: «Из этого не следует, однако, что свойства внешнего мира имеют только субъективное значение. Вовсе нет! Если человек и улитка движутся от точки А к точке В, то и для человека и для улитки прямая линия одинаково будет кратчайшим расстоянием между двумя этими точками; если бы оба эти организма пошли по ломаной линии, *то им пришлось бы затратить больше работы на свое передвижение*. Значит, *свойства пространства* имеют *также объективное значение*, хотя и представляются различно организмам, стоящим на различных ступенях развития» *.

Какое же право имели Вы после этого приписывать мне субъективно-идеалистический взгляд на свойства вещей, как на нечто, существующее лишь в сознании субъекта? Вы скажете, может быть, что пространство не материя. Допустим, что это верно, и поговорим о материи.

Так как, рассуждая с вами о философии, надо говорить популярно, то я возьму пример: если, как сказано выше словами Гегеля, вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, запах — только тогда, когда ее нюхают, и т. д., то ясно, как божий день, что, перестав смотреть на нее или нюхать ее, мы не отнимаем у нее способности снова вызвать в нас ощущение цвета, когда мы опять на нее взглянем, ощущение запаха, когда мы опять поднесем ее к своему носу, и т. д. Эта способность и есть ее свойство как вещи в себе, т. е. свойство, *независимое* от субъекта. Понятно ли это?

Когда вам придет охота перевести это на язык философии, то обратитесь к Гегелю — тоже идеалист, но только не субъективный, а в этом *здесь* все дело, — и гениальный старик растолкует вам, что в философии слово «свойства» тоже имеет двоякий смысл: свойства данной вещи проявляются, во-первых, в *ее отношениях к другим*. Но этим не исчерпывается понятие о них. Почему одна вещь проявляется в своих отношениях к другим так, а другая иначе? Очевидно, потому, что эта другая вещь *сама по себе* не такова, как первая **.

---

* «Л. Фейербах», примечания, стр. 112—113 [1].

** «Ein Ding hat *Eigenschaften;* sie sind *erstlich* seine bestimmten Beziehungen auf *anderes*... Aber *zweitens* ist das Ding in diesem Gesetzsein *an sich*... Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigenthümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern» (*Hegel*, «Wissenschaft der Logik». Erster Band, zweites Buch, S. S. 148, 149). [«Вещь обладает *свойствами*; они суть *во-первых*, ее определенные соотношения *с другим*... Но, *во-вторых*, вещь в этой положенности есть *в себе*... Вещь обладает свойством вызывать то или иное в другом и проявляться своеобразно в своем соотношении с другими вещами» (***Гегель***, Наука логики, т. I, кн. II, стр. 148, 149).] [2].

Это действительно так. Хотя вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, но если роза имеет при наличности этого условия красный цвет, а василек — голубой, то ясно, что причины этого различия надо искать в различии тех свойств, которыми обладают те вещи в себе, одну из которых мы называем розой, а другую васильком, независимо от смотрящего на них субъекта.

Действуя на нас, вещь в себе вызывает в нас ряд ощущений, на основании которых составляется наше представление о ней. Раз явилось это представление, существование вещи удваивается: она существует, во-первых, в себе, во-вторых, в нашем представлении. И совершенно так же ее свойства — скажем, ее строение — существуют, во-первых, сами по себе, а во-вторых, в нашем представлении. Вот только и всего.

Говоря, что «вид» вещи есть лишь результат ее действия на нас, я понимал свойства вещи, как они *отражаются в представлении субъекта* (im Subjektiven Sinne aufgefasst, сказал бы Гегель, а выражаясь языком Маркса, надо сказать: как они существуют в переводе на язык человеческого сознания); но, высказывая эту мысль, я вовсе не думал утверждать, что свойства вещей существуют только в нашем представлении. Напротив, ведь моя философия потому-то и не нравится вам, что она, кроме существования объекта в представлении субъекта, без малейших колебаний признает независимое от сознания субъекта существование «объекта в себе» и говорит *в этом — крайне редком — случае словами Канта,* что нелеп тот вывод, согласно которому существует явление без того, что в нем является *.

«Но это дуализм», — говорят нам люди, склонные к идеалистическому «монизму» à la Мах, Ферворн **, Авенариус и другие. Нет, милостивые государи, — отвечаем мы, — тут дуализмом даже не пахнет! Правда, нас можно было бы с полным основанием упрекнуть в дуализме, если бы субъект со своими представлениями отрывался нами от объекта. Но мы совсем не грешим этим грехом. Выше я уже сказал, что существование субъекта предполагает известную стадию развития объекта. Что же это значит? Не более не менее, как то, что *субъект сам является одной из составных частей объективного мира.* Я ощущаю и мыслю, — прекрасно говорил Фейербах, —

* «Критика чистого разума», стр. XV.

** [Примеч. из сборн. «От обороны к нападению»]. — Теперь некоторые единомышленники Маха, например И. Петцольд, хотят отмежеваться от Ферворна, сами признавая его идеалистом. Ферворн — действительно идеалист, но он совершенно такой же идеалист, как Мах, Авенариус и Петцольд. Он только последовательнее их; он не страшится тех идеалистических выводов, которые еще пугают их и от которых они стараются отговориться самыми смешными софизмами.

вовсе не как субъект, противостоящий объекту, а как *субъект-объект*, как действительное материальное существо. И объект для меня есть не только ощущаемый предмет, но также основание, необходимое условие моего ощущения. Объективный мир находится не только вне меня; он также во мне самом, в моей собственной коже. Человек есть лишь часть природы, часть бытия; поэтому нет места для противоречия между его мышлением и бытием *.

В другом месте (Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist**) он замечает: «Я являюсь *психологическим* объектом для самого себя и *физиологическим* объектом для другого» ***.

Наконец, он же твердит: «Мое тело, как целое, и есть мое я, моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело». Но если это так — а с материалистической точки зрения это именно так, — то нетрудно понять, что субъективные «переживания» суть не что иное, как самосознание объекта, сознание им самого себя, а также того великого целого («внешнего мира»), к которому он сам принадлежит. Организм, одаренный мыслью, существует не только *«в себе»* и не только *«для других»* (в сознании других организмов), но и *«для себя»*. Вы, г. Богданов, существуете не только как данная масса материи и не только в голове блаженного Анатолия [3], считающего Вас глубоким мыслителем, но и в своей собственной голове, сознавая ту массу материи, которая Вас составляет, именно Богдановым, а не кем-либо другим ****. Так наш мнимый дуализм обнаруживает себя как несомненный монизм. Мало того. Он есть единственный истинный — т. е. единственный возможный — монизм. Потому что ведь *как* разрешается в идеализме антиномия субъекта и объекта? Идеализм провозглашает, что объект есть *лишь* «переживание» субъекта, т. е. вовсе не существует сам по себе; но, как сказал еще Фейербах, это значит не *разрешить* задачу, а просто-напросто *уклониться от ее разрешения* *****.

Все это просто, как «б-а — ба». Но все это остается не только не *«познанным»* Вами, г. Богданов, но и *«непознаваемым»* для Вас, потому что Вас еще в юности испортила Ваша философская

* «Werke», X, S. 193 [1].

** [Против дуализма тела и души, плоти и духа]

*** «Werke», II, S. 348—349 [2].

**** [Примеч. из сборн. «От обороны к нападению»]. — По учению Спинозы, вещь (res) есть тело (corpus) и вместе с тем идея тела (idea corporis). Но так как тот, кто сознает самого себя, имеет также сознание и об этом своем сознании, то вещь есть тело (corpus), идея тела (idea corporis) и, наконец, идея идеи тела (idea ideae corporis). Отсюда видно, как близко материализм Фейербаха соприкасается с учением Спинозы.

***** Ср. «Основные вопросы марксизма», стр. 9 и след. [4]

мамка, Мах, и с тех пор Вы сделались неспособны к пониманию даже самых простых, самых ясных истин современного нам материализма. И когда та или другая из этих простых и ясных истин встречается Вам, например, в моих сочинениях, она немедленно принимает в Вашей голове уродливый «вид», и Вы под влиянием этого «переживания» кричите, как гусь, спасающий Капитолий, и выдвигаете против меня возражения, от которых на сто верст кругом несет самой томительной путаницей понятий и самой губительной скукой.

У Шекспира в «Венецианском купце» Бассанио говорит о Грациано: «Его рассуждения — точно два зерна пшеницы, спрятанные в двух мерах соломы. Чтобы найти их, нужно искать целый день, а найдешь — оказывается, что они не стоили поисков».

Надо говорить правду, г. Богданов: Вы не похожи на Грациано; *Ваша* «солома» не содержит в себе ровно ни одного зерна пшеницы. И к тому же она гниет на философском гумне более 150 лет и давным-давно изъедена мышами, хотя Вы весьма развязно выдаете ее за продукт самого последнего «естественно-научного» урожая. Приятно ли копаться в этом мышеяди? А Вы еще недоумевали: почему я не спешил вступить в полемику с Вами...

Но я позабыл, что Вы не только *неудачный*, но, кроме того, еще *немужественный* «критик»... Маркса и Энгельса. «Критикуя» их философские взгляды, Вы пытаетесь теперь уверить Ваших читателей, что Вы не согласны, собственно, только со мною, отданным Вами на сей предмет в ученье к барону Гольбаху. Эта нынешняя Ваша... неоткровенность вынуждает меня еще раз напомнить Вам то доброе старое время — пожалуй, даже и не очень старое: 1905 год, — когда Вы, не мудрствуя лукаво, еще признавали меня философским единомышленником Энгельса. Вы сами знаете, м. г., что Вы были тогда ближе к истине. А на случай, если бы это оказалось неизвестным тому или другому наивному читателю, я сделаю довольно длинные выписки из цитированной уже в первом письме моем статьи Энгельса «Ueber historischen Materialismus» *. В ее первой части Энгельс, между прочим, защищает материализм от агностиков. На этой-то защите мы и сосредоточим свое внимание.

Оставляя в стороне, как несущественное здесь для нас, критическое замечание Энгельса насчет соображений агностиков о бытии бога, я почти полностью приведу то, что относится у него к вопросу о «вещи в себе» и о возможности ее познания нами.

* [«Об историческом материализме».]

По словам Энгельса, агностик допускает, что все наше знание опирается на сведения (Mitteilungen), получаемые нами посредством наших внешних чувств, но, допустив это, агностик спрашивает: откуда знаем мы, что наши чувства дают нам верное изображение воспринимаемых ими вещей в себе? Энгельс отвечает на это словами Фауста: *в начале было дело*. «В тот момент, — говорит он, — когда мы пользуемся этими вещами сообразно тем свойствам, которые открываются нам восприятием (Wahrnehmen), в этот самый момент мы подвергаем наши чувственные восприятия безошибочной проверке. Если они были не верны, то и наше суждение о возможности употребления этой вещи окажется ошибочным, и наша попытка воспользоваться этой вещью приведет к неудаче. Если же цель наша будет достигнута, если мы найдем, что вещь соответствует нашему представлению о ней, что она исполняет роль, нами ей предназначенную, то это будет служить положительным доказательством тому, что в этих пределах наше представлене о вещи и об ее свойствах соответствует той действительности, которая существует вне нас (mit der ausser uns bestehenden Wirklichkeit)» [1].

Ошибки в наших суждениях о свойствах вещей причиняются, по мнению Энгельса, или тем, что восприятие, положенное нами в основу нашей попытки, было поверхностно или неполно, или же тем, что мы поставили его в такую связь с результатами других восприятий, которая не оправдывается действительностью (durch die Sachlage). «Но пока мы надлежащим образом упражняем и употребляем свои внешние чувства и пока мы в способах своей деятельности не выходим из тех границ, которые ставятся нам верными и надлежащим образом использованными восприятиями, до тех пор успешность наших действий будет служить доказательством того, что наши восприятия соответствуют (übereinstimmen) предметной природе воспринимаемой вещи. Насколько до сих пор известно, мы никогда не видели себя вынужденными прийти к тому заключению, что наши научно проверенные восприятия порождают в нашем мозгу такие представления о внешнем мире, которые по своей природе отклоняются от действительности, или что существует прирожденное несоответствие (Unverträglichkeit) между внешним миром и нашими чувственными восприятиями» [2].

Однако «неокантианский агностик» не сдается. Он возражает, что мы можем, пожалуй, правильно воспринять свойства вещи, но никаким процессом чувственного восприятия или мышления не можем мы воспринять самое вещь в себе, которая находится, таким образом, вне нашего знания. Но и этот довод, как две капли воды похожий на то, что думает о вещи в себе Мах, не смущает Энгельса. Он говорит, что на это давно уже

ответил Гегель: «Если вы знаете все свойства вещи, то вы знаете также, что такое и сама вещь; тогда ничего не остается, кроме того факта, что эта вещь существует вне нас, и как скоро ваши чувства довели и этот факт до вашего сведения, вы постигли последний остаток этой вещи, знаменитой Кантовой вещи в себе». К этому соображению Гегеля Энгельс прибавляет, что в то время, когда жил Кант, наше знание материальных вещей было достаточно отрывочно для того, чтобы можно было подозревать за каждой из них существование какой-то таинственной вещи в себе. «Но с тех пор эти вещи были, благодаря колоссальным успехам науки, одна за другою изучены, подвергнуты анализу и, что еще важнее, воспроизведены. А то, что мы в состоянии воспроизвести, конечно, не может быть названо непознаваемым» [1].

Я имею честь доложить Вам, г. Богданов, — если Вы в самом деле этого не заметили, — что здесь Энгельс в немногих словах изложил основы той самой теории познания, которую я отстаивал до сих пор и буду отстаивать. Я заранее объявляю себя готовым отвергнуть все те свои гносеологические взгляды, которые оказались бы противоречащими этим основам, — до такой степени твердо убежден я в непоколебимой правильности этих последних. Если Вы думаете, что некоторые второстепенные или третьестепенные частности моей теории познания в самом деле расходятся с учением Энгельса, то потрудитесь доказать это. Как ни скучно мне спорить с Вами, но в таком случае Вам недолго придется ждать моего ответа. А, пока что, я приглашаю Вас «бросить свои иносказанья» и дать всем нам, вольным и невольным читателям Вашим, ответ на вопрос о том, *разделяете ли Вы материалистический взгляд, изложенный Энгельсом на приведенных мною страницах?*

Но помните, что «на проклятый вопрос» нам нужен «прямой» ответ, чуждый всяких «иносказаний» и «пустых гипотез» [2]. А так как Вы крайне склонны к «пустым гипотезам» и ненужным «иносказаниям», то я предупреждаю Вас: не цепляйтесь за отдельные слова, а говорите по существу. *Только* при этом условии можно будет нам вести спор с некоторой пользой для читающей публики. Но при наличности этого условия весь спор упростится до самой последней степени.

Я недаром говорю это. Я недурно знаю приемы Вашего «философского» (гм!) мышления, и я предвижу возможность, например, такой диверсии.

Энгельс сказал, что теперь уже нельзя — как это позволительно было в эпоху Канта — полагать, что за каждой вещью, входящей в состав окружающей нас природы, скрывается некая таинственная и недоступная для нас вещь в себе. Ввиду этого Вы, г. Богданов, способны зачислить великого теоретика

марксизма по ведомству Маха, объявив, что он *отрицает* существование вещей в себе. Но подобный софизм так жалок, что прибегать к нему, право же, не стоит.

Что по учению Энгельса существование вещей *не ограничивается* существованием их в нашем представлении, яснее ясного видно из категорического признания им «той действительности, *которая существует вне нас» и которая может соответствовать, а может и не соответствовать нашему о ней представлению*. Энгельс отрицает существование *только Кантовской вещи в себе,* т. е. только такой, которая будто бы не подчинена закону причинности и недоступна нашему познанию. Но тут я опять совершенно согласен с ним, как Вы легко можете убедиться в этом, вникнув в мои статьи, направленные против Конрада Шмидта, перепечатанные в книге «Критика наших критиков» и Вами же цитированные в споре со мною[1]. Стало быть, с этой стороны всякие «экивоки» совершенно излишни.

Тем более излишни, что, согласно приведенному мною в начале письма мнению Энгельса, действительное единство мира, существующего независимо от нашего представления, состоит именно в его материальности. Это как раз тот самый взгляд, который, будучи выражен мною в споре с неокантианцами, послужил поводом для Ваших «безлепичных» нападок на мое определение материи.

Логика имеет свои права, перед которыми бессильны все «гипотезы пустые». Если Вы, г. Богданов, в самом деле хотите быть марксистом, то Вам прежде всего необходимо восстать против своего учителя Маха и «поклониться» тому, что он пытается «сжечь» по примеру блаженной памяти клойнского епископа Берклэя. Вам необходимо признать, что «тела» суть не только логические символы для комплексов ощущений, что они служат основой этих ощущений и существуют независимо от них. Иного выхода нет. Нельзя быть марксистом, отрицая философскую основу марксизма.

Того, кто, подобно Маху, считает тела простыми логическими символами для комплексов ощущений, должна постигнуть участь, неизбежно постигающая всех субъективных идеалистов: он придет к солипсизму или, пытаясь избавиться от солипсизма, запутается в безвыходных противоречиях. Так и случилось с Махом. Вы не верите, г. Богданов? Я тем охотнее докажу Вам это, что, обнаруживая слабые стороны Вашего учителя, я тем самым обнаружу и *Ваши* «философские» слабости: список никогда не бывает лучше оригинала. А заниматься оригиналом все-таки приятнее, чем рассматривать список, да еще такой тусклый список, каким являются Ваши «эмпириомонистические» упражнения.

II

Итак, я расстаюсь с Вами, м. г., и перехожу к Маху. Уф! У меня точно гора с плеч сваливается. Да и читатель, я уверен, почувствует большое облегчение.

Мах хочет бороться с метафизикой. Первая же глава его книги «Анализ ощущений» посвящена «антиметафизическим предварительным замечаниям». Но именно эти его предварительные замечания и показывают, что в нем еще слишком живучи остатки идеалистической метафизики.

Он сам рассказывает, что̀ именно натолкнуло его на философские размышления и какой характер они у него приняли. «В очень молодые годы (когда мне было лет 15) я нашел однажды в библиотеке моего отца, — рассказывает он, — сочинение Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике», и эту случайность я всегда считал особым счастьем для себя. Сочинение это произвело на меня тогда огромное, неизгладимое впечатление, равное которому мне с тех пор никогда уже не приходилось испытывать при чтении философских сочинений. Года два или три спустя я вдруг понял, какую лишнюю роль играет «вещь в себе». В один прекрасный летний день, когда я гулял на лоне природы, весь мир вдруг сразу показался мне *одним* комплексом взаимно связанных между собою ощущений, а мое *«Я»* — частью этого комплекса, в которой эти ощущения лишь сильнее между собою связаны. Хотя настоящие размышления об этом явились лишь впоследствии, этот момент все же имел решающее значение для всего моего мировоззрения»*.

Мы видим отсюда, что работа мысли пошла у Маха в том же направлении, в каком она шла когда-то у Фихте, который тоже взял трансцендентальный идеализм Канта за свою точку исхода и тоже скоро пришел к тому заключению, что вещь в себе играет совершенно «лишнюю роль». Но Фихте был хорошим знатоком философии, а Мах сам говорит о себе, что он мог посвящать ей только свои воскресные прогулки (doch nur als Sonntagsjäger durchstreifen) **. Поэтому философские взгляды Фихте все-таки сложились в довольно стройную, хотя и страдавшую внутренними противоречиями систему, между тем как «антиметафизические» воскресные прогулки Маха «на лоне природы» привели его к весьма печальным результатам.

Судите сами. Весь мир «вдруг» показался Маху одним комплексом ощущений, а его *«Я»* — частью этого комплекса. Но если *«Я»* составляет лишь часть мира, то ясно, что только

* *Э. Мах,* Анализ ощущений, стр. 34, примечание.

** «Erkenntnis und Irrthum», Leipzig 1905, Vorwort, S. S. VI—VII. [«Познание и заблуждение». Лейпциг 1905, Предисловие, стр. VI—VII.]

ничтожная часть мирового комплекса ощущений принадлежит *«Я»*, остальная же и несравненно большая часть существует *«вне Я»*, является по отношению к нему внешним миром, *«не Я»*. Что же у нас получается? Получается *«Я»* и *«не-Я»*, т. е. субъект и объект, т. е. та самая антиномия, которая, по справедливому замечанию Энгельса, составляет основной вопрос всей новой философии и над которой Мах хотел возвыситься, проникшись величавым презрением к «метафизике». Это очень недурной результат праздничных прогулок. Но он не один: мы сейчас увидим, что размышления Маха «на лоне природы» дали и другие, не менее замечательные результаты.

Раз дана антиномия субъекта и объекта — *«Я»* и внешнего мира, то необходимо разрешить ее так или иначе, а для этого непременно нужно выяснить, каковы же взаимные отношения двух составных элементов указанной антиномии. Мах объявляет весь мир *одним* комплексом связанных между собою ощущений. Он, как видно, полагает, что в этом и заключается искомый ответ на вопрос о том, как же, собственно, относится *«Я»* к внешнему миру и внешний мир к *«Я»*. Но я спрошу словами Гейне:

Ответ ли это, полно?

Предположим, что те ощущения, из которых состоит *«Я»*, в самом деле «связаны» с теми, которые входят в состав внешнего мира.

Но это предположение не содержит в себе даже и намека на *характер* этой связи. Вот, например, Мах не одобряет солипсизма. Он говорит: «es gibt keinen isolierten Forscher» (изолированного исследователя не существует*), и это, конечно, справедливо. Но нам достаточно предположить существование только *двух* исследователей, чтобы нас со всех сторон осадили как раз те метафизические вопросы, которые Мах хотел упразднить посредством уже известного нам coup d'état** «на лоне природы». Назовем одного из наших двух «исследователей» А, другого — Б. А, как и Б связаны с тем великим комплексом ощущений, который — по уверению Маха, решительно ничем, однако, не обоснованному, — составляет вселенную, «весь мир». Но спрашивается: могут ли А и Б знать о существовании друг друга? Этот вопрос на первый взгляд кажется почти излишним; конечно, могут, потому, что если бы не могли, то каждый из них был бы по отношению к другому недоступной и непознаваемой вещью в себе, а такая вещь была ведь объявлена несуществующей в тот воскресный день, когда весь мир

* «Erkenntnis und Irrthum», S. 9.

** [переворота]

показался Маху одним комплексом ощущений. Но дело осложняется именно тем обстоятельством, что «исследователь» А может быть познан «исследователем» Б, и наоборот. Если А узнал о существовании Б, то это значит, что он составил себе о нем известное представление. А раз это так, то Б существует уже не только *сам по себе,* как часть великого мирового комплекса ощущений, но также и в сознании А, который есть тоже не более, как часть этого комплекса. Другими словами, исследователь Б является по отношению к исследователю А *объектом,* вне его существующим и производящим на него, исследователя А, известное впечатление. Таким образом, мы имеем перед собой не только антиномию субъекта и объекта, но и некоторое указание на то, как она разрешается: объект существует вне субъекта, но это не мешает ему вызывать в субъекте известные впечатления. Вещь в себе, которую мы было сочли раз навсегда упраздненной благодаря воскресному открытию Маха, опять появляется на божий свет. Правда, Мах вел войну с непознаваемой вещью в себе, а теперь мы имеем дело с вещью, которая вполне доступна сознанию: «исследователь» Б может быть «исследован» «исследователем» А и со своей стороны отплатить ему подобной услугой. И это показывает, что мы сделали шаг вперед. Но этот шаг вперед только по отношению к трансцендентальному идеализму Канта, а вовсе не по отношению к материализму, который — как мы с Вами, г. Богданов, очень хорошо знаем это после всего сказанного выше — *отрицает* непознаваемость вещей в себе. — Чем же отличается «философия» Маха от материализма? А вот чем.

Материалист скажет, что каждый из наших двух исследователей есть не что иное, как «субъект-объект», действительное материальное существо, тело, обладающее способностью ощущать и мыслить. А восстающий против метафизики Мах возразит на это, что так как тела суть лишь «логические символы для комплексов элементов (комплексов ощущений)», то мы не имеем никакого логического права признавать наших исследователей материальными существами, а обязаны считать их частями мирового комплекса ощущений. Мы спорить и прекословить пока не станем. Мы на минуту согласимся с тем, что наши «исследователи» представляют собою, так сказать, малые комплексы ощущений. Но наша уступчивость вовсе не спасет нас от трудности: мы останемся в полном неведении насчет того, каким путем А узнает о существовании и свойствах Б. Если бы мы сделали материалистическое предположение о том, что Б своим организмом и своими поступками вызывает в А известное ощущение, ложащееся потом в основу известных представлений, то ведь у нас получился бы чистейший вздор: один комплекс ощущений вызывает известное ощущение в другом

комплексе ощущений? Это было бы еще хуже знаменитой «философии», согласно которой земля держится на китах, а киты плавают на воде, а вода находится на земле. Да и сам Мах, как мы увидим ниже, восстает против подобных предположений.

Однако не будем уклоняться от нашего интересного предмета.

Предположение о том, что Б становится известным А, вызывая в нем те или другие ощущения, привело нас к нелепости. И к такой же нелепости приводит нас, как мы видели выше, предположение о том, что Б недоступен познанию А. Как же нам быть? Где же искать нам ответа на наш неотвязчивый вопрос? Нам посоветуют, может быть, вспомнить Лейбница и апеллировать к «предустановленной гармонии»[1]. Так как мы теперь очень уступчивы, то мы, пожалуй, помирились бы и на ней, но неумолимый Мах лишает нас и этого последнего спасения: он объявляет предустановленную гармонию чудовищной теорией (monstruose Theorie) *.

Мы соглашаемся отказаться и от нее — зачем нам чудовищные теории! — но, к несчастью, мы на стр. 38 русского перевода «Analyse der Empfindungen»** наталкиваемся на следующее место:

«Независимое научное исследование легко затемняется в том случае, если воззрение, годное для особой тесно ограниченной цели, заранее делается основой *всех* исследований. Это происходит, например, тогда, когда мы рассматриваем все переживания как «действия» внешнего мира, доходящие до сознания. Этим уже дан целый клубок метафизических трудностей, распутать который совершенно как будто невозможно. Но он тотчас же исчезает, когда мы рассматриваем все дело в математическом, так сказать, смысле, т. е. когда мы уясняем себе, что для нас ценно только установление *функциональных отношений*, выяснение *зависимости, существующей между нашими переживаниями*. Тогда становится прежде всего ясным, что установление связи между ними и какими-то неизвестными нам, не данными, изначальными переменными (вещь в себе) есть дело чисто фиктивное и праздное».

Мах категорически заявляет, что нелепо считать наши переживания результатом того действия внешнего мира, которое доходит до нашего сознания. Мы верим Маху и говорим себе: если в данную минуту наше «переживание» состоит в том, что мы слышим голос другого человека, то мы очень ошиблись бы, если бы вздумали объяснять это «переживание» действием на нас внешнего мира, т. е., собственно, той его части, которую

---

* «Erkenntnis und Irrthum», S. 7.

** [«Анализа ощущений»]

составляет говорящий с нами человек. Всякое предположение о таком действии есть — за это ручается Мах — отжившая метафизика. Значит, нам остается предположить, что мы слышим голос другого человека не потому, что он говорит (и действует на нас посредством движения воздуха), а потому, что мы имеем такое «переживание», благодаря которому наш собеседник кажется нам говорящим. А если наш собеседник слышит наш ответ, то это опять-таки объясняется не тем, что воздух, приводимый нами в движение, вызывает в нем известные слуховые ощущения, а тем, что он имеет «переживание», состоящее в том, что ему кажется, будто мы ему отвечаем. Это, в самом деле, очень ясно, и тут, действительно, нет никаких «метафизических затруднений». Но ведь это — воля Ваша! — опять та самая теория «предустановленной гармонии», которую Мах называет чудовищной *.

Мах доказывает нам, что для нас ценно только установление функциональных отношений, т. е. выяснение той зависимости, которая существует между *нашими* переживаниями. Мы опять соглашаемся с ним и опять говорим себе: так как все дело в установлении функциональной зависимости между *нашими* переживаниями, то мы не имеем никакого права признавать независимое от этих переживаний бытие других людей. Такое признание создало бы целый клубок «метафизических затруднений». Но это еще не все: те же самые соображения убеждают нас в том, что мы не можем, не погрешив против логики, признать существование тех «элементов», которые не принадлежат к нашему «*Я*» и составляют «*не-Я*», внешний мир. Вообще нет ничего, *кроме наших переживаний*. Все остальное — выдумка, «метафизика». Да здравствует солипсизм! **.

Если от этого несомненно «затруднения» Мах думает отделаться своим различением «*Я*» в более узком смысле*** от «*Я*» в смысле более широком ****, то он жестоко заблуждается. Его расширенное «*Я*» в самом деле заключает в себе, как он на то указывает с успокоительной миной, внешний мир, в состав которого входят, между прочим, другие «*Я*». Но ведь это раз-

* В другом месте («Анализ ощущений», русск. перевод, стр. 265) Мах говорит: «Ощущения различных чувств *одного* человека, как и чувственные ощущения *различных* людей, находятся в закономерной зависимости *друг от друга*. В этом состоит материя». Может быть. Однако, весь вопрос в том, допустима ли тут — с точки зрения Маха — другая зависимость, кроме зависимости, соответствующей установленной гармонии.

** Ганс Корнелиус, которого Мах считает своим единомышленником, прямо сознается, что он не знает научного выхода из солипсизма. (См. его «Einleitung in die Philosophie», Leipzig 1903, S. 323 [«Введение в философию», Лейпциг 1903, стр. 323], особенно примечание.)

*** См. «Erkenntnis und Irrthum», S. 6.

**** Там же, стр. 29.

личение делал еще Фихте, у которого *«Я»* противополагает себе *«не-Я»*, причем в это *«не-Я»* входят другие индивидуумы *. Однако это не помешало Фихте оставаться субъективным идеалистом. И не помешало по очень простой причине: *«не-Я»* существовало у него, как и у Берклэя, и как у Маха, *лишь в представлении «Я»*. Так как выход за пределы *«Я»* был для Фихте ⟨крепко-накрепко⟩ закрыт отрицанием бытия вещи в себе, то исчезала всякая теоретическая возможность избавления от солипсизма. Но солипсизм тоже не выход. Поэтому Фихте искал спасения в абсолютном «Я». «Ясно, что мое абсолютное *«Я»* — не индивидуум, — писал он к Якоби, —... но индивидуум должен быть выведен из абсолютного *«Я»*. Мое «Наукословие»[1] сделает это в учении об естественном праве». К сожалению, «Наукословие» этого не сделало. Фихте не удалось теоретически справиться с солипсизмом. Не удается это и Маху. Но Фихте, бывший великим мастером в обращении с философскими понятиями, по крайней мере, сознавал, в чем состоит слабая сторона его философии. А Мах, ⟨вероятно,⟩ хороший специалист по физике, но ⟨несомненно⟩ плохой мыслитель, совсем не сознает того, что его «философия» переполнена ⟨самыми неприемлемыми и самыми вопиющими⟩ противоречиями. Он разгуливает между этими противоречиями с таким ⟨невозмутимым⟩ спокойствием духа, которое поистине достойно лучшей участи.

Вот полюбуйтесь, г. Богданов! Маху вспоминается вопрос: не обладает ли ощущением и неорганическая материя. По этому поводу он говорит:

«Этот вопрос вполне естественен, если исходить из обычных, широко распространенных физических представлений, по которым материя представляет собою то *непосредственное* и несомненно данное *реальное*, на котором строится все, как органическое, так и неорганическое. Ведь в таком случае в здании, состоящем из материи, ощущение должно возникать как-то внезапно, или оно должно существовать в самом, так сказать, фундаменте этого здания. С *нашей* точки зрения этот вопрос в основе своей ложен. Для нас материя не есть первое данное. Таким первичным данным являются скорее *элементы*, которые в известном определенном смысле называются ощущениями»**.

Здесь Мах — надо отдать ему справедливость — вполне логичен. Не менее логичен он и на следующей странице, где, повторив, что материя есть не что иное, как определенного рода

---

* [Прим. из сб. «От обороны к нападению»] — К этому надо прибавить, что, разумеется, *не один Фихте* делал это различение. Оно, так сказать, *само навязывалось не только всем идеалистам, но даже и солипсистам.*

** «Анализ ощущений», стр. 197.

связь между элементами, он правильно умозаключает: «Следовательно, вопрос об ощущении материи гласил бы: имеются ли ощущения у определенного рода связи элементов (которые в известном отношении суть те же ощущения)? В такой же форме этого вопроса не поставит никто» *.

Это так. Но совсем нелогичны следующие строки, непосредственно предшествующие логическому *(с точки зрения Маха)* рассуждению о материи: «Если бы в то время, как я ощущаю что-либо, я же сам или кто-нибудь другой мог наблюдать мой мозг с помощью всевозможных физических и химических средств, то можно было бы определить, с какими происходящими в организме процессами связаны определенного рода ощущения. Тогда, по крайней мере по аналогии, можно было бы ближе подойти к решению так часто обсуждаемого вопроса о том, как далеко простираются в органическом мире ощущения: ощущают ли низшие животные, имеются ли ощущения у растений».

Я не хочу снова поднимать здесь вопрос о том, откуда мог бы взяться «кто-нибудь другой», наблюдающий «мой» мозг. Мы уже знаем, что в «философии» Маха ему взяться решительно неоткуда. Но мы уже привыкли к *этой* нелогичности нашего «философа»; она уже перестала нас интересовать; нам важно другое. Мы слышали от Маха, что «вопрос об ощущении материи гласил бы: имеются ли ощущения у определенного рода связи элементов, которые в известном отношении суть те же ощущения?» И мы согласились с ним в том, что этот вопрос в его формулировке есть вопрос нелепый. Но если это верно, то не менее нелеп также вопрос о том, «ощущают ли низшие животные, имеются ли ощущения у растений». А Мах не теряет надежды «ближе подойти» к разрешению этого нелепого с его точки зрения вопроса. Как подойти? «По крайней мере по аналогии». По аналогии с чем? С тем, что происходит в моем мозгу в то время, когда я испытываю известные ощущения. А что такое мой мозг? Часть моего тела. А что такое тело? Материя. А что такое материя? «Не что иное, как определенного рода связь между элементами». Поэтому мы вынуждены умозаключить, подобно Маху: следовательно, вопрос о том, что происходит в моем мозгу, когда я испытываю известное ощущение, гласил бы: что происходит в определенного рода связи между определенного рода «элементами», которые входят в состав «*Я*» и «которые в известном отношении суть те же ощущения», в то время, когда это «*Я*» ощущает? Этот вопрос представляет такую же логическую невозможность, с точки зрения Маха, как и вопрос об ощущении неорганической материи. А между

* «Анализ ощущений», стр. 197.

тем он, в том или другом виде, почти на каждом шагу встречается нам в «Анализе ощущений». Почему же это так?

Вот почему. В качестве натуралиста Мах, хотя и совершенно бессознательно, постоянно вынуждается переходить на *материалистическую точку зрения*. И каждый раз, когда он переходит на нее, он попадает в логическое противоречие с *идеалистической основой* своей собственной «философии». Вот пример. Мах говорит: «Вместе с громаднейшим числом физиологов и современных психологов я... убежден в том, что явления воли должны стать понятными единственно только — говоря кратко, но общепонятно — из органически-физических сил»*. Эта фраза — «говоря кратко, но общепонятно» — имеет смысл только под пером материалиста **.

Другой пример. «Приспособление к химическим и жизненным условиям, — читаем мы на странице 91 той же книги, — выражающимся в *цвете*, в гораздо большей мере требует *передвижения*, чем приспособление к химическим жизненным условиям, проявляющимся во вкусе и запахе».

Это очень счастливая, но в то же время опять-таки совершенно материалистическая мысль ***.

Третий пример. Мах говорит: «Если в неорганическом, а также и в органическом теле происходит какой-либо процесс,

* «Анализ ощущений», стр. 141—142.

** [Прим. из сб. «От обороны к нападению»]. — Говорю: «только под пером материалиста», так как эта фраза Маха предполагает, что сознание, т. е., между прочим, и «явления воли», определяются «бытием» (материальным строением тех организмов, в которых наблюдаются указанные явления). Нелепо поэтому говорить, что бытие это есть только бытие в представлении или в ощущении существ, обнаруживающих «явления воли»: оно непременно есть также «бытие в себе». У Маха же выходит, с одной стороны, что материя есть лишь одно из состояний («переживаний») сознания, а с другой — что материя, т. е. материальное строение организма, *обусловливает* собою те его «переживания», которые называются у нашего мыслителя явлениями воли.

*** [Прим. из сб. «От обороны к нападению»] — Существуют известные «химические и жизненные условия». Приспособление к ним организма «проявляется», между прочим, «во вкусе и запахе», т. е. в характере ощущений, свойственных этому организму. Спрашивается: можно ли после этого сказать, не впадая в самое вопиющее противоречие, что упомянутые нами «химические и жизненные условия» представляют собой лишь комплекс свойственных тому же организму ощущений? Кажется, что нельзя. А по Маху выходит, что не только можно, но и должно. Мах непоколебимо держится того «философского» убеждения, что земля держится на китах, киты плавают на воде, а вода находится на земле. Этому своему убеждению он обязан тем великим открытием, которое так восхитило моего молодого приятеля Ф. В. Адлера (см. его брошюру: «Die Entdeckung der Weltelemente», Sonderabdruck aus № 5 der Zeitschrift «Der Kampf», Wien 1908 [«Открытие элементов мира», Оттиск из № 5 журнала «Борьба», Вена 1908]). Впрочем, я не теряю надежды, что со временем мой молодой приятель, несколько лучше вдумавшись в основные вопросы философии, сам будет смеяться над своим нынешним наивным увлечением Махом.

вполне определяемый обстоятельствами данного момента и ограничивающийся без дальнейших следствий самим собой, то едва ли мы будем говорить о цели: таков, например, случай, когда раздражение возбуждает световое ощущение или мускульное сокращение» *. С этим нельзя не согласиться. Но рассматриваемый Махом случай предполагает такое раздражение (органа данного субъекта), *следствием* которого является ощущение. Это чисто материалистический взгляд на происхождение ощущений, и этот чисто материалистический взгляд совсем не вяжется с тем учением Маха, согласно которому тело есть лишь *символ* (некоторой совокупности ощущений).

Естествоиспытатель, живущий в Махе, склоняется к материализму. Иначе и быть не может: *не*-материалистическое естествознание невозможно. А «философ», живущий в том же Махе, склоняется к идеализму. И это опять совершенно понятно: общественное мнение современной (консервативной) буржуазии, борющейся с современным (революционным) пролетариатом, слишком враждебно материализму, и совершенно исключительными являются те случаи, когда естествоиспытатели прямо объявляют себя теперь, подобно Геккелю, сторонниками материалистического монизма. В груди Маха живут две души. Отсюда его непоследовательность **.

Впрочем, я опять должен отдать ему справедливость. Он плохо разбирается *не только* в вопросе: идеализм *или* материализм? Он не только не понимает материализма. Он не понимает также и идеализма.

Вы не верите, г. Богданов? Читайте. Мах жалуется, что его нашли возможным превращать то в идеалиста — последователя Берклэя (Berkleyaner), то в материалиста. Он считает эти обвинения неосновательными. «Я в этом неповинен», — говорит он ***. На стр. 288 (русского перевода) повторяется тот же «протест». А на стр. 292 Мах, определяя свои «весьма

* [Прим. из сб. «От обороны к нападению»], стр. 85.

** [Прим. из сб. «От обороны к нападению»]. — Для «проницательного читателя», с которым воевал некогда Н. Г. Чернышевский в романе «Что делать?», прибавлю следующую оговорку. Я вовсе не хочу сказать, что Мах и подобные ему мыслители *сознательно* подгоняют свои будто бы философские взгляды к «духовным» нуждам современной буржуазии. В таких случаях приспособление общественного (или классового) сознания к общественному (или классовому) бытию совершается по большей части незаметно для индивидуумов. Притом в интересующем нас случае приспособление сознания к бытию совершилось гораздо раньше того времени, когда Мах начал свои «воскресные прогулки» в области философии. Вина Маха состоит только в том, что он не успел критически отнестись к господствующему философскому течению своего времени. Но этим грехом грешат многие, даже гораздо более даровитые, нежели он, люди.

*** «Анализ ощущений», стр. 49, русский перевод. В 4-м немецк. издании это место находится на 39 стр.

своеобразные» отношения к Канту, пишет: «С величайшей благодарностью я должен признать, что именно его критический идеализм был исходным пунктом всего моего критического мышления. Но оставаться верным ему я не мог. Очень скоро я снова вернулся ко взглядам *Беркли*, сохранившимся в более или менее скрытом виде в сочинениях *Канта*. Через исследования в области физиологии органов чувств и изучение *Гербарта* я пришел к взглядам, близким к взглядам *Юма*, но сочинений самого *Юма* я в то время еще не знал. Я и в настоящее время считаю *Беркли* и *Юма* гораздо более последовательными мыслителями, чем *Кант*». Выходит, стало быть, что нет дыму без огня. Да еще какого огня: тут перед нами, можно сказать, настоящее пламя! На самом деле *махизм есть лишь берклеизм, чуть-чуть переделанный и заново перекрашенный под цвет «естествознания XX века»*. Недаром Мах посвятил свое сочинение «Erkenntnis und Irrthum» Вильгельму Шуппе, который, что там ни говори, является идеалистом чистейшей воды, как в этом легко убедиться, прочитав его «Erkenntnistheoretische Logik»*.

Но — о философии Маха нельзя говорить без многочисленных «но» — есть у нашего философа и такие взгляды, которые, пожалуй, отдаляют его от Берклэя. Так, он говорит: «Верно то, что некоторые виды погибли, как и столь же несомненно и то, что некоторые виды возникли. Таким образом, сфера действия воли, стремящейся к удовольствию и избегающей страдания, должна быть шире пределов сохранения рода. Она сохраняет род, когда стоит его сохранить, и уничтожает его, когда дальнейшее существование его перестает быть полезным**.

Какая это «воля»? Чья? Откуда она взялась? Берклэй ответил бы, конечно: божья воля. И такой ответ в глазах верующего человека разрешил бы многие недоразумения. Он имел бы также то преимущество, что мог бы послужить новым доводом в пользу религиозных взглядов Вашего, г. Богданов, друга — блаженного Анатолия. Однако Мах о боге ничего не говорит; поэтому мы отклоним «гипотезу бога» и обратим внимание на следующие слова нашего «мыслителя» — Маха: «Можно принять идею Шопенгауэра об отношении между волей и силой, не усматривая, однако, в той и другой ничего метафизического» ***. Как видите, на сцену появляется Шопенгауэр, и у нас неизбежно возникает вопрос, каким это образом можно «не усмотреть ничего метафизического» в идее Шопенгауэра об отношении между волей и силой. На этот вопрос Мах ничего не отвечает, да и вряд ли ответит когда-нибудь. Но как бы там ни было, а факт тот, что, заговорив о воле, которая сохра-

* [«Гносеологическую логику».]

** *Мах*, Анализ ощущений, стр. 74.

*** Там же, стр. 74, примечание.

няет род, когда стоит сохранить его, и уничтожает его, когда сохранять его не стоит, Мах вдался в метафизику самого низшего разбора.

А вот еще. На стр. 45 «Анализа ощущений» у Маха речь идет о «природе *зеленого цвета самого по себе*» (курсив его), природе, которая остается неизменной, с какой бы точки зрения мы на нее ни смотрели. В немецком подлиннике у него в соответствующем месте фигурирует «das Grüne an sich»* — «зеленое в себе». Но как же это: «зеленое в себе»? Ведь тот же Мах уверил нас, что никаких вещей «в себе» не бывает? Вот подите! Вещь в себе оказывается сильнее Маха. Он гонит ее в дверь, она влетает в окно, приняв совершенно нелепый вид «цвета в себе». Какая непобедимая сила!

Поневоле воскликнешь, ⟨как восклицал когда-то Л. Бюхнер:⟩

O Ding an sich,
Wie lieb'ich dich,
Du, aller Dinge Ding!**

Как же это так? Что же это за философия? Да в том-то и дело, господа, что это совсем не философия. Это заявляет сам Мах: «Es gibt vor allem keine Mach'sche Philosophie» (прежде всего нет никакой философии Маха), — говорит он в предисловии к «Erkenntnis und Irrthum». И то же мы читаем в «Анализе ощущений»: «Еще раз повторяю: нет философии Маха» ***.

Что правда, то правда! Философии Маха, действительно, нет. Нет потому, что Мах совсем не переварил тех философских понятий, с которыми захотел оперировать. А впрочем, дело мало улучшилось бы даже и в том случае, если бы он был серьезно подготовлен к роли философа. Субъективный идеализм, на точку зрения которого он встал, и тогда привел бы его или к солипсизму, которого он не хочет, или к целому ряду безвыходных логических противоречий и к примирению с «метафизикой». Философии Маха нет. И это очень важно для нас, русских марксистов, к которым вот уже несколько лет пристают с «философией» Маха и которым настоятельно советуют соединить эту несуществующую философию с учением Маркса. Но еще важнее то, что и не может быть свободной от неизлечимых противоречий философии à la Мах, вернее — à la Берклэй или Фихте. Особенно в настоящее время: субъективный идеализм и в XVIII веке был мертворожденным чадом философии. А в атмосфере современного естествознания ему и совсем дышать

* Стр. 36 четвертого издания.

** [О вещь в себе,
Как я тебя люблю,
Ты, всех вещей вещь!]

*** Там же, стр. 203.

невозможно. Поэтому от него поминутно должны отрекаться даже те, которым хотелось бы воскресить его. Повторяю, логика имеет свои права.

Я думаю, что я могу расстаться с вами, г. Богданов. Сделаю только еще одно замечание. Вы жалуетесь в своем открытом письме ко мне, что мои философские единомышленники в России возводят на Вас всякие небылицы. Вы не правы. Я не стану уверять Вас в том, что люди, обвиняемые Вами в *умышленном* — так я понимаю Вас — искажении Ваших мыслей, слишком нравственны для того, чтобы позволить себе подобные поступки. Я взгляну на дело с точки зрения простого расчета и спрошу: *нужно ли искажать Ваши мысли, когда можно правду о них порассказать такую, что хуже всякой лжи?*

Искренне сожалеющий о Вас по случаю этой — увы! — несомненной возможности.

Г. Плеханов

ПИСЬМО ТРЕТЬЕ

«Tu l'as voulu, Georges Dandin!»

Милостивый Государь!

Целый год прошел с тех пор, как я закончил свое второе письмо к Вам. Я думал, что уже никогда больше не буду заниматься Вами. Однако я опять берусь за перо, чтобы написать это, *третье*, письмо к Вам. Происходит это вот почему.

I

Вы — несомненный ученик Маха. Но ученики бывают всякие: скромные и нескромные. Скромные дорожат интересами истины и не заботятся о превознесении своей собственной личности; нескромные думают прежде всего о том, чтобы выставить в благоприятном свете свою собственную личность, и равнодушны к интересам истины. История мысли показывает, что почти всегда скромность прямо пропорциональна талантливости ученика, а нескромность — обратно пропорциональна ей. Возьмем, например, Чернышевского. Он был до последней степени скромен. Излагая философские идеи Фейербаха, он всегда готов был целиком отнести на счет своего учителя даже то, что принадлежало ему лично. Если он не называл его, то это происходило единственно благодаря цензуре. Он сделал все, что мог, для того, чтобы читатель знал, у кого взяты защищаемые «Современником» философские положения. И так было не только в философии. В социализме Чернышевский являлся последователем гениальных западноевропейских утопистов. Поэтому со свойственной ему скромностью он, излагая и защищая свои социалистические взгляды, постоянно дает

понять читателю, что они принадлежат, собственно, не ему, а его «великим западным учителям». Между тем как в философских, так и в социалистических своих статьях Чернышевский обнаружил чрезвычайно много ума, логичности, знаний и таланта. Повторяю, скромность ученика почти всегда прямо пропорциональна его талантливости, а нескромность — обратно пропорциональна ей. Вы принадлежите к числу нескромных, и потому Вы, показав при распространении Вами в России «философии» Маха свойства, совершенно противоположные тем, которые были обнаружены Чернышевским при распространении им философии Фейербаха, претендуете на самостоятельность и оригинальность. Вы приняли изумленный вид по поводу того, что я, опровергнув во втором своем письме Ваши будто бы критические замечания на некоторые мои философские мысли, ограничился указанием тех безвыходных и поистине смеха достойных противоречий, в которых запутался Мах, и что я не счел нужным заниматься Вашими собственными измышлениями. Всякому человеку, не окончательно лишенному логики, понятно, что когда падает *основа* какого-нибудь философского учения, то должны пасть и те *надстройки*, которые могли быть воздвигнуты на ней учениками мыслителя, провозгласившего эти основы. И если бы всем было известно, какое место занимаете Вы по отношению к Маху, то всякий сейчас же понял бы, что если рушится махизм, то и от Ваших «философских» построений не может остаться ничего, кроме мусора и щепок. Но вы в качестве нескромного ученика приняли все меры к тому, чтобы читателям осталось неизвестным Ваше истинное отношение к Вашему учителю. Поэтому и теперь, может быть, найдутся люди, на которых произведет впечатление тот развязный вид, с которым Вы доказываете, — как Вы это сделали, например, на одном публичном собрании вскоре по выходе моего второго письма, — что Вас не касаются возражения, делаемые против «философии» Маха. Ради этих людей я и берусь теперь за перо: мне хочется вывести их из заблуждения. Когда я писал свои первые два письма к Вам, в моем распоряжении было сравнительно так мало места, что я не мог заняться и подлинником и списком. Естественно, что я предпочел разобрать подлинник. Теперь я не так стеснен местом, и к тому же у меня нашлось несколько дней досуга. Поэтому я принимаюсь за Вас.

II

Вы изволите говорить: «У Маха я многому научился; я думаю, что и т. Бельтов мог бы узнать немало интересного от этого выдающегося ученого и мыслителя, великого разруши-

теля научных фетишей. Молодым же товарищам я советовал бы не смущаться тем соображением, что Мах не марксист. Пусть они последуют примеру т. Бельтова, который так многому научился у Гегеля и Гольбаха, которые, если не ошибаюсь, тоже не были марксистами. Однако «махистом» в философии признать себя я не могу. В общей философской концепции я взял у Маха только одно — представление о нейтральности элементов опыта по отношению к «физическому» и «психическому», о зависимости этих характеристик только от *связи* опыта. Затем во всем последующем — в учении о генезисе психического и физического опыта, в учении о подстановке, в учении об «интерференции» комплексов-процессов в общей картине мира, основанной на всех этих посылках, — у меня нет с Махом ничего общего. Словом, я гораздо меньше «махист», чем т. Бельтов — «гольбахианец», и, я надеюсь, это не мешает нам обоим быть добрыми марксистами» *.

Я не последую Вашему примеру; я не скажу комплимента ни самому себе, ни своему противнику. Что касается этого последнего, т. е. Вас, м. г., то я, к сожалению, опять вынужден быть нелюбезным, т. е. напомнить Вам сказанное мною в предыдущих письмах насчет полной невозможности быть «добрым марксистом» для того, кто отрицает *материалистическую* основу миросозерцания Маркса — Энгельса **. Вы не только чрезвычайно далеки от того, чтобы «быть добрым марксистом», но Вам на долю выпало незавидное счастье возбуждать симпатии всех тех, которым хочется, сохраняя за собою звание марксиста, приспособить свое миросозерцание ко вкусам современных наших буржуазных сверхчеловечков. Но это мимоходом. Я привел Ваши слова только затем, чтобы показать, какую огромную дозу самомнения вносите Вы в характеристику своего отношения к своему учителю Маху. Если поверить Вам, то выйдет, что у Вас с ним очень мало общего в целом ряде важнейших с точки зрения «эмпириомонизма» положений. Но беда в том, что верить Вам в данном случае не приходится: Вы ослеплены самомнением. Чтобы убедиться в этом, достаточно принять в соображение то несомненное и весьма простое об-

* *А. Богданов*, Эмпириомонизм, кн. III, СПБ. 1906, стр. XII.

** Здесь прибавлю только одно маленькое указание. Энгельс в предисловии ко второму изданию «Анти-Дюринга» говорил: «Маркс и я были единственными, которые перенесли из германской идеалистической философии сознательную диалектику в материалистическое понимание природы и истории» (*Ф. Энгельс*, Философия, политическая экономия, социализм, СПБ. 1907, стр. 5) [1]. Как видите, материалистическое объяснение *природы* было в глазах Энгельса такой же необходимой частью правильного миросозерцания, как и материалистическое объяснение *истории*. Об этом слишком часто и слишком охотно забывают люди, склонные к эклектизму, или, что почти одно и то же, к теоретическому «ревизионизму».

стоятельство, что даже там, где Вы мните себя независимым от своего учителя, Вы только портите заимствованное у него учение. И притом Вы портите его, *оставаясь совершенно верным его духу*, так что весь Ваш «эмпириомонизм» представляет собою не более, как приведение к *явному* абсурду того, что оставалось абсурдом *в потенции* (absurdum an sich*, как сказал бы Гегель) у Вашего учителя. Какая же это самостоятельность? Где же тут хоть намек на независимость? Полноте, почтеннейший! Вся Ваша смешная претензия рассыпается, как карточный домик, от самомалейшего прикосновения критики.

Вы находите, что я несправедлив? Это понятно: повторяю, Вы ослеплены самомнением. Но дело все-таки обстоит именно так, как я сказал.

Доказательства? За ними дело не станет. Беру пока первый из перечисленных Вами выше взносов Ваших в философию «эмпириокритицизма» — Ваше «учение о генезисе физического и психического опыта». Учение это как нельзя более характерно для Вас и потому заслуживает внимания. В чем состоит оно? Вот в чем.

Изложив «глубокообоснованное на приобретениях современной науки» ** мировоззрение Маха и Авенариуса и прибавив, что «если мы назовем это мировоззрение критическим, эволюционным, социологически окрашенным позитивизмом, то мы сразу укажем те главные течения философской мысли, которые слились в нем в один поток» ***, Вы продолжаете:

«Разлагая все физическое и психическое на тождественные элементы, эмпириокритицизм не допускает возможности какого бы то ни было дуализма. Но здесь и возникает новый критический вопрос: дуализм опровергнут, устранен, а достигнут ли монизм? Освобождает ли в действительности точка зрения Маха и Авенариуса все наше мышление от его дуалистического характера? На этот вопрос мы принуждены ответить отрицательно» ****.

Далее Вы объясняете, почему Вы видите себя «вынужденным» быть неудовлетворенным своими учителями. Вы говорите, что у названных писателей остаются принципиально различными, не допускающими объединения в какой-нибудь высшей закономерности, две связи: связь физического ряда, с одной стороны, и связь психического ряда — с другой. Авенариус находит, что тут есть двойственность, но не дуализм. Вы считаете неправильной эту его мысль.

* [абсурдом в себе]

** Как это само собою разумеется, я отклоняю всякую ответственность перед читателем за Ваш, м. г., своеобразный слог.

*** «Эмпириомонизм», кн. I, Москва 1908, стр. 18.

**** Там же, стр. 18—19.

«Дело в том, — рассуждаете Вы, — что принципиально различные, несводимые к единству закономерности для цельности и стройности познания немногим только лучше принципиально различных, несводимых к единству реальностей. Когда область опыта разбивается на два ряда, с которыми познание принуждено оперировать совершенно различно, то познание не может чувствовать себя единым, гармоничным. Неминуемо возникает ряд вопросов, направленных к устранению двойственности, к ее замене высшим единством. Почему в едином потоке человеческого опыта возможны две принципиально различных закономерности? И почему их именно две? Почему зависимый ряд «психическое» находится в тесном функциональном соотношении именно с нервной системой, а не с другим каким-либо «телом», и почему нет в опыте бесчисленного множества зависимых рядов, связанных с «телами» других типов? Почему одни комплексы элементов выступают в обоих рядах опыта — и как «тела» и как «представления», — а другие никогда не бывают телами и принадлежат всегда к одному ряду, и т. д.?» *.

Так как «глубокообоснованное на приобретениях современной науки» мировоззрение Маха и Авенариуса не отвечает на Ваши многочисленные и глубокомысленные «почему?», то вы со свойственной Вам самоуверенностью ставите перед собой «задачу — преодолеть эту двойственность» **. И вот тут-то, в Вашей борьбе с «этой двойственностью», и обнаруживается во всем своем величии Ваш философский гений.

Прежде всего Вы стараетесь выяснить, в чем состоят различия двух рядов опыта: физического и психического, а затем Вы хотите, «если окажется возможным, выяснить *генезис* этих различий»***. Таким образом, задача, поставленная Вами себе, распадается на две задачи. Первая из них решается так.

По Вашим словам, постоянной характеристикою всего физического служит его *объективность*. Физическое всегда объективно. Поэтому Вы стараетесь найти определение объективного. И очень скоро Вы убеждаетесь, что самым правильным должно быть признано следующее его определение:

«Объективными мы называем те данные опыта, которые имеют одинаковое жизненное значение для нас и для других людей, — те данные, на которых не только мы без противоречия строим свою деятельность, но на которых должны, по нашему убеждению, основываться и другие люди, чтобы не прийти к противоречию. Объективный характер физического мира заключается в том, что он существует не для меня лично,

* «Эмпириомонизм», стр. 19—20.

** Там же, стр. 20.

*** Там же.

а для всех, и для всех имеет определенное значение, по моему убеждению, такое же, как для меня. Объективность физического ряда — это его *общезначимость*. «Субъективное» же в опыте — это то, что не обладает общезначимостью, что имеет значение лишь для одного или нескольких индивидуумов» *.

Найдя это определение, сводящееся к тому, что объективность есть общезначимость, а общезначимость есть согласованность опыта различных людей, Вы считаете решенной первую из тех двух второстепенных задач, на которые подразделялась Ваша главная задача, и переходите ко второй. «Откуда же, — спрашиваете Вы, — берется эта согласованность, это взаимное соответствие? Следует ли считать ее «предустановленной гармонией» или же результатом развития?» **. Легко догадаться, в каком смысле решаются Вами эти вопросы: Вы стоите за «развитие». Вы говорите:

«Общую характеристику «физической» области опыта представляет, как мы узнали, объективность, или общезначимость. К физическому миру мы относим исключительно то, что считаем объективным... Та согласованность коллективного опыта, которая выражается в этой «объективности», могла явиться лишь как результат прогрессивного согласования опыта различных людей при помощи взаимных высказываний. Объективность физических тел, с которыми мы встречаемся в своем опыте, устанавливается в конечном счете на основе взаимной поверки и согласования высказываний различных людей. Вообще физический мир — это социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом, *социально-организованный опыт»* ***.

Это уже само по себе достаточно ясно. Но Вы боитесь недоразумений; Вы предполагаете, что Вас могут спросить, должен ли человек, который ушиб свою ногу о камень, дожидаться чужих высказываний для того, чтобы убедиться в объективности этого камня. И, предупреждая этот в самом деле далеко не лишний вопрос, Вы отвечаете:

«Объективность внешних предметов всегда сводится к обмену высказываний *в конечном счете,* но далеко не всегда *непосредственно* на нем основывается. В процессе социального опыта складываются известные общие отношения, общие закономерности (абстрактное пространство и время принадлежат к их числу), которые характеризуют собою физический мир, которые его охватывают. Эти общие отношения, социально сложившись и упрочившись, по преимуществу связаны социальной согласованностью опыта, по преимуществу *объек-*

* «Эмпириомонизм», стр. 22—23.
** Там же, стр. 23.
*** Там же, стр. 32—33.

тивны. Всякое новое переживание, которое всецело согласуется с ними, которое всецело укладывается в их рамки, мы признаем объективным, не дожидаясь ничьих высказываний: новый опыт, естественно, получает характеристику того старого опыта, в формы которого он кристаллизуется» *.

Вы видите, м. г., что при изложении Ваших мнений я охотно предоставляю слово Вам, как человеку, наиболее компетентному в том, что некоторые читатели, например г. Дауге, наивно принимают за «философию А. Богданова»[1]. Вы не можете сказать, что, передавая Вашу мысль своими словами, я тем самым изменяю ее содержание. Это — большое удобство. Поэтому я опять прошу Вас взять слово и рассеять недоразумение, которое могло бы возникнуть по поводу Вашего примера с камнем. Вы сказали, что камень выступает для нас как нечто объективное потому, что он имеет место среди пространственной и временной последовательности физического мира. На это могут возразить, что ведь и привидения выступают среди пространственной и временной последовательности физического мира. Неужели же и привидения «объективны»? Вы снисходительно улыбаетесь, замечая, что объективность явлений стоит под контролем развивающегося социального опыта и иногда «отменяется» им: «Домовой, который меня душит по ночам, обладает для меня характером объективности, быть может, ничуть не в меньшей степени, чем камень, о который я ушибаюсь; но высказывания других людей отнимают эту объективность. Если забыть об этом высшем критерии объективности, то систематические галлюцинации могли бы образовать объективный мир, на что здоровые люди вряд ли согласятся» **.

III

Теперь я на время перестаю беспокоить Вас. Вы довольно говорили; я хочу вдуматься в смысл Ваших слов. Имея теперь благодаря Вам «высший критерий объективности», я хочу посмотреть, насколько «объективно», т. е. чуждо субъективизма, Ваше собственное «учение» о ней.

Лично меня домовой никогда не душит ночью. Но с любящими плотно закусить на сон грядущий тучными замоскворецкими купчиками это, говорят, случается сплошь да рядом. Для этих почтенных особ домовой обладает ничуть не меньшей объективностью, нежели те камни, которыми вымощены (к сожалению, не всегда) улицы Замоскворечья. Возникает вопрос: объективен ли домовой? Вы уверяете, что нет, так как «выска-

* «Эмпириомонизм», стр. 33.
** Там же, стр. 34.

зывания других людей отнимают эту объективность» у домового. И это, разумеется, очень приятно, так как всякий согласится с тем, что без домового можно прожить гораздо спокойнее, нежели с домовым. Однако тут встречается маленькая, но неприятная «заковыка». Теперь, в самом деле, есть немало людей, категорически высказывающихся в том смысле, что ни чертей вообще, ни домовых в частности не существует. Теперь вся эта «нечисть» лишена признака «общезначимости». Но была эпоха — и притом чрезвычайно продолжительная эпоха, — когда признак этот принадлежал ей во всей полноте и когда никому не приходило в голову отрицать «объективность» домового. Что же из этого следует? Неужели то, что домовому свойственно было объективное существование? Рассуждая с помощью Вашего «высшего критерия объективности», необходимо сказать, что — да. А этого одного совершенно достаточно, чтобы увидеть, как высоко нелеп этот «высший» критерий, и отбросить всю Вашу теорию объективности, как самое неудачное построение самого неловкого схоласта.

Несколько далее Вы придаете делу уже другой оборот. Вы говорите: «Социальный опыт далеко не весь социально организован и заключает в себе всегда различные противоречия, так что одни его части не согласуются с другими; лешие и домовые могут существовать в сфере социального опыта данного народа или данной группы народа, например крестьянства; но в опыт социально-организованный или объективный включать их из-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируют с остальным коллективным опытом и не укладываются в его организующие формы, например в цепь причинности» *.

Лешие и домовые не гармонируют с остальным коллективным опытом! Позвольте, м. г., с *чьим* же это «остальным опытом», если *весь* данный народ верит в существование домовых и леших? Ясно, что его коллективному опыту домовые и лешие нимало не противоречат. Вы скажете, может быть, что под остальным коллективным опытом следует понимать социальный опыт более развитых народов. В таком случае я спрошу Вас, как же обстояло дело в то время, когда даже наиболее развитые народы верили в существование домовых и леших? А ведь такая эпоха была. Вы сами это знаете (первобытный анимизм). Стало быть, в эпоху первобытного анимизма домовые и лешие и вообще всякого рода духи имели объективное существование. И от этого вывода Вы ничем не отговоритесь до тех пор, пока не откажетесь от своего «высшего критерия объективности».

* «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 41, примечание.

А цепь причинности! Какое право имеете Вы ссылаться на нее в этом случае? Ведь Вы же сами несколькими страницами выше объявили, что «Юм имел полное основание отрицать *абсолютную общезначимость* причинной связи»*. И это совершенно понятно с точки зрения Вашего учения об опыте. Согласно этому учению, причинная связь представляет собою лишь сравнительно «поздний продукт социально-познавательного развития». Притом в известный период эволюции этого продукта (период анимизма), представление о леших и домовых как нельзя лучше уживается с понятием о причинной связи. *Ясно*, стало *быть*, что «высшим критерием объективности» причинная связь *с Вашей точки зрения* служить не может.

Нет, г. Богданов, как Вы там ни вертитесь, а от домовых и леших Вы не отобьетесь, как говорится, ни крестом, ни пестом. От них «помогает» лишь правильное учение об опыте, а от Вашей «философии» до такого учения, как до звезды небесной, далеко.

По ясному и неоспоримому смыслу Вашей теории объективности мы на вопрос о существовании домового должны ответить так: было время, когда домовому свойственно было объективное существование, а потом этот «дедушка» (как еще недавно его называли наши крестьяне) лишился объективного бытия и теперь существует только для замоскворецких купчих и для других особ, имеющих смешное обыкновение «высказываться» в таком же, как и они, смысле.

Вот какое «развитие» пережил домовой! И почему пережил? Потому что люди стали «высказываться» против него. Нельзя не признать, что бывают поистине замечательные «высказывания». В самом деле, современные «высказывания» против домового совершенно лишают его объективного существования, между тем как в средние века умели только «отчитываться» от него с помощью разных молитвословий и заклинаний. Заклинания и молитвословия удаляли домового, скажем, от данной купчихи, но вовсе не сводили его «на нет». Теперь много лучше!

И после этого есть люди, сомневающиеся в силе прогресса!

Но если было время, когда домовой существовал объективно, то надо полагать, что такое же существование свойственно было в то же самое время и, например, ведьмам. А в таком случае, что же нам думать о тех судебных процессах, с помощью которых средневековое человечество надеялось положить конец некоторым неприятным для него проделкам «объективно» существовавшего тогда дьявола? Выходит, что эти столь обесславленные впоследствии процессы имеют некоторое «объективное» основание. Не правда ли, г. А. Богданов?

---

* «Эмпириомонизм», стр. 34, примечание.

Ясно, что вся история человеческой мысли должна принять совершенно новый вид, будучи исследована с помощью Вашего, милостивый государь, «высшего критерия объективности». Это уже само по себе чрезвычайно хорошо. Этого достаточно для того, чтобы заслужить название философского гения. Но это еще не все, далеко не все. С точки зрения Вашего «высшего критерия объективности» представляется в совершенно новом свете вся история земли. В течение последних 70 лет естествознание вообще стремилось усвоить идею развития. Но после того, что мы услышали от Вас, г. Богданов, мы вынуждены признать, что та идея развития, которая постепенно усваивалась новейшим естествознанием, не имеет ничего общего с той идеей развития, которую выдвинули Вы, опираясь, по Вашим словам, на то же естествознание. Вы, несомненно, и тут совершили целый переворот. Вы — дважды гений.

Все мы, профаны, державшиеся старой теории развития, были твердо убеждены в том, что появлению людей, а следовательно и их «высказываниям», предшествовал очень длинный период развития нашей планеты.

Но явились Вы — и, подобно Мольеровскому Сганарелю, Vous avez changé cela *. Теперь мы вынуждены представлять себе ход дела совершенно наоборот.

Наша планета, без малейшего сомнения, принадлежит к объективному, «физическому» миру. И точно так же ни малейшее сомнение невозможно насчет того, что к тому же миру принадлежит и процесс развития этой планеты.

Но мы уже знаем от Вас, г. А. Богданов, что «вообще физический мир — это социально согласованный, социально-гармонизированный, словом, *социально-организованный* опыт» **. Поэтому выходит, что существование людей предшествовало существованию нашей планеты: сначала были люди; люди начали «высказываться», социально организуя свой опыт; благодаря этому счастливому обстоятельству возник физический мир вообще и, в частности, наша планета. Это, конечно, тоже «развитие», но только развитие наоборот, вернее сказать — *развитие навыворот*.

Читателю может показаться, что если существование людей предшествовало существованию земли, то люди в течение некоторого времени висели как бы в воздухе. Но мы с Вами, г. Богданов, понимаем, что это — «недоразумение», явившееся как результат некоторого невнимания к требованиям логики. Ведь воздух тоже принадлежит к физическому миру. Поэтому в то время, о котором у нас идет речь, не было и воздуха. Вообще

* [Вы все это изменили.]

** См. выше. Напоминаю Вам, м. г., что эта глубокая мысль высказана Вами на 33 странице 3-го изд. 1 книги «Эмпириомонизма».

ничего не было в объективном, физическом смысле, а были люди, которые, «высказывая» друг другу свои переживания и согласуя свой опыт, создали физический мир. Это очень просто и ясно.

Замечу мимоходом, что теперь становится совершенно понятным, почему Ваш единомышленник, г. Луначарский, почувствовал религиозное призвание, сочинил нам религию «без бога». В бога верят только те, которые думают, что он создал мир, а Вы, г. Богданов, ясно показали нам всем и тем более Вашему единомышленнику, г. Луначарскому, что мир создан людьми, а не богом.

Иной читатель заметит, что «философия», выдающая физический мир за создание людей, есть самая чистокровная, хотя, конечно, и очень запутанная, *идеалистическая* философия. И он прибавит, может быть, что только эклектик способен пытаться согласовать такую философию с учением Маркса — Энгельса. Но мы с Вами, г. Богданов, опять скажем, что это — «недоразумение». Философия, провозглашающая физический мир результатом социально-организованного опыта, более всякой другой способна к выводам в духе марксизма. Ведь социально-организованный опыт есть опыт людей в борьбе за свое существование. А борьба людей за свое существование предполагает экономический процесс производства. А экономический процесс производства предполагает известные производственные отношения, т. е. известный экономический строй общества. А понятие об экономическом строе общества открывает перед нами широкую область «экономического материализма». Стоит только нам утвердиться в этой области, чтобы получить полнейшее право называться убежденными марксистами. Да еще какими марксистами! Самыми крайними изо всех, которые существовали как раньше возникновения земли в результате социально-организованного опыта, так и после этого отрадного события. Мы не простые марксисты, мы сверхмарксисты. Простые марксисты говорят: «На основе экономических отношений и обусловленного ими общественного быта людей возникают соответствующие идеологии». А мы, сверхмарксисты, добавляем: «И не только идеологии, а даже и физический мир». Мы, как видит читатель, гораздо более марксисты, чем сам Маркс и даже чем г. Шулятиков, а это — немалая заслуга!

Вы, конечно, закричите о преувеличении, г. Богданов! Но это напрасно. В моих словах нет ни малейшего преувеличения. Они совершенно точно характеризуют как очевидный смысл Вашей, правда, совсем невероятной теории объективности, так и то побуждение, в силу которого Вы склонились к этой теории. Вы вообразили, что, отождествляя физический мир с социально-организованным опытом, Вы открываете

перед экономическим материализмом совершенно новую и как нельзя более широкую теоретическую перспективу. Наивный вообще, Вы едва ли не более всего наивны со стороны экономического материализма. Говоря о Вас, я вообще держусь правила Ньютона: hypothesis non fingo*. Но тут я позволю себе маленькое исключение из этого общего правила. Признаюсь, я сильно подозреваю, что Вы и к Маху-то склонились первоначально вследствие Вашей крайней наивности. Вы говорите: «Там, где Мах обрисовывает связь познания с социально-трудовым процессом, совпадение его взглядов с идеями Маркса становится порой прямо поразительным»**. И в подтверждение Вы ссылаетесь на следующие слова Маха: «Наука возникла из потребностей практической жизни... из техники». Вот эта-то «техника» в соединении со словом «экономия», которое тоже часто употребляется Махом, и погубила Вас, г. Богданов. Вы подумали, что, соединив Маха с Марксом, Вы подойдете к теории познания с совершенно новой стороны и возвестите нам «глаголы неизреченные». Вы сочли себя призванным исправить и дополнить как учение Маркса — Энгельса, так и учение Маха — Авенариуса. Но это было недоразумение... уже без кавычек. Вы, во-первых, довели до абсурда Маха, во-вторых, воочию показали, как жестоко ошибаетесь Вы, считая себя «добрым марксистом». Словом, результат, получившийся у Вас, совсем не соответствует Вашим ожиданиям***.

IV

Погодите, однако. Написав предыдущую главу, я спросил себя, вполне ли точно передал я Вашу мысль, утверждая, будто из Вашей теории «объективности» следует, что *сначала*

* [гипотез не измышляю.] [1]

** «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 8.

*** Вы плохо знаете историю взглядов, распространявшихся в общественной науке XIX в. Если бы Вы знали ее, то Вы не стали бы сближать Маха с Марксом на том единственном основании, что австрийский профессор физики объясняет происхождение науки «потребностями практической жизни... техники». Это далеко не новая мысль. Литтрэ еще в 40-х годах писал: «Toute science provient d'un art correspondant, dont elle se détache peu à peu, le besoin suggérant les arts et plus tard la réflexion suggérant les sciences; c'est ainsi que la physiologie, mieux dénommée biologie, est née de la médecine. Ensuite et à fur et à mesure les arts reçoivent des sciences plus qu'ils ne leur ont d'abord donné». [«Всякая наука происходит из соответствующего искусства, от которого она мало-помалу отрывается, причем потребность создает искусства и позднее размышление создает науку; таким образом, физиология, точнее называемая биологией, родилась из медицины. Затем, понемногу, искусства получают от наук больше, чем они сначала дали им».] (Цитировано у *Alfred Espinas*, Les origines de la technologie. Paris 1897, p. 12. [*Альфреда Эспинаса*, Происхождение технологии. Париж 1897, стр. 12.])

были люди, а *потом* был создан ими физический мир. Признаюсь откровенно: по некотором размышлении я увидел, что это не совсем так, а пожалуй, даже совсем не так. Выражения «сначала» и «потом» показывают, как относятся факты один к другому *во времени*. Если бы не было времени, то эти выражения не имели бы ни малейшего смысла. Но у Вас само время создается, подобно пространству, процессом социальной организации человеческого опыта. Вы так и говорите: «*Согласуя свои переживания с переживаниями других людей, создал человек абстрактную форму времени* *. И далее: «Итак, что же означают в конце концов абстрактные формы пространства и времени? Они выражают *социальную организованность опыта*. Обмениваясь бесчисленными высказываниями, люди непрерывно устраняют взаимно противоречия своего социального опыта, гармонизируют его, организуют его во всеобщие по значению, т. е. объективные формы. Дальнейшее развитие опыта идет уже на основе этих форм и необходимо укладывается в их рамки» **.

Мы приходим, значит, к тому выводу, что было время, когда времени не было. Это как-то странно. По-видимому, я употребляю неправильную терминологию, от которой так трудно отделаться нам, профанам в «эмпириомонизме». Нельзя сказать: было время, когда времени не было. Нельзя по той очевидной причине, что когда времени *не было*, то не было и *времени*. Это одна из тех истин, открытие которых делает величайшую честь человеческому уму. Но подобные истины ослепляют, как молния, а ослепленному человеку нетрудно запутаться в терминах. Буду выражаться и мыслить иначе, *отвлекаясь от времени:* нет социально-организованного опыта, нет и времени. Что же есть? Есть люди, из опыта которых *«развивается»* время. Очень хорошо. Но если время «развивается», то, стало быть, оно и разовьется. А это значит, что *будет* время, когда *время* будет. Тут я опять невольно перешел к старой терминологии. Но что же делать, г. Богданов, если я, как видно, совсем не способен мыслить *развитие вне времени?*

Это напоминает мне те возражения, которые делал Энгельс Дюрингу, как раз по поводу учения о времени. Дюринг утверждал, что время имеет начало, и основывал эту свою мысль на том соображении, что некогда мир находился в состоянии неизменном и самому себе равном, т. е. в таком состоянии, в котором не совершалось никаких последовательных изменений; а там, где нет никаких последовательных изменений, рассуждал он, понятие времени необходимо преобразуется в более общую

* «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 30. Подчеркнуто Вами.

** Там же, стр. 31.

идею бытия. На это Энгельс совершенно справедливо отвечал: «Во-первых, нам вовсе нет дела здесь до того, какие понятия преобразуются в голове г. Дюринга. Речь идет не о *понятии времени,* но о действительном времени, от которого г. Дюрингу не откупиться столь дешевой ценой. Во-вторых, пусть даже понятие времени превратится в более общую идею бытия, однако от этого мы не подвинемся ни на шаг далее, ибо основные формы всякого бытия суть пространство и время, и бытие вне времени представляет столь же великий абсурд, как и бытие вне пространства. Гегелевское «бытие, протекавшее вне времени», и ново-шеллинговское «бытие, не поддающееся представлению» (unvordenkliches Sein) — суть рациональные представления, по сравнению с бытием вне времени»*.

Так оно выходит с точки зрения Маркса — Энгельса, с которыми Вам, милостивый государь, хотелось бы «своими счесться». Бытие вне времени представляет собою такой же великий абсурд, как и бытие вне пространства. Вы наклеили оба эти абсурда на «философию» Маха и на этом, нельзя сказать, чтобы очень прочном, основании вообразили, что *«эмпириокритицизм»* преобразился благодаря Вашим просвещенным усилиям в *«эмпириомонизм»*. И когда я критиковал Вашего учителя Маха, Вы, что называется, и ухом не повели: это, мол, меня не касается; хотя я и многим обязан Маху, но я все-таки самостоятельный мыслитель. Нечего сказать, хороший Вы мыслитель! Нечего сказать, хороша Ваша самостоятельность! Она похожа на русскую землю до призвания варягов. Правда, она не велика, но зато обильна (целых два здоровеннейших абсурда!) и... порядка в ней тоже нет [2].

Но, еще раз, точность прежде всего. В интересах точности прибавлю, что Вы, вслед за Махом, «строго различаете» геометрическое, или абстрактное, пространство от физиологического. И так же Вы поступаете по отношению к понятию времени. Посмотрим же, не спасает ли Вас это различие от тех двух абсурдов, которые грозят обессмертить Ваше имя.

Как относится физиологическое пространство к геометрическому?

«Физиологическое пространство, — говорите Вы, — есть результат развития; в жизни ребенка оно лишь постепенно кристаллизуется из хаоса зрительных и тактильных элементов. Это развитие продолжается и за пределами первых лет жизни: в восприятии взрослого человека и расстояния, и величины, и формы предметов устойчивее, чем в восприятии ребенка. Я отчетливо помню, что мальчиком лет 5 расстояние между землей и небом я воспринимал, как величину в 2—3 раза боль-

* *Энгельс,* цит. соч., стр. 39 [1].

ше высоты двухэтажного дома, и очень удивлялся, когда, забравшись на крышу, не нашел, что заметно приблизился к небесному своду. Так я ознакомился с одним из *противоречий* физиологического пространства. В восприятии взрослого человека этих противоречий меньше, но они всегда есть. Абстрактное пространство *свободно от противоречий*. В нем один и тот же предмет, не подвергающийся достаточным воздействиям, не оказывается и больше и меньше определенного другого предмета и такой и иной формы и т. д. Это — пространство строгой закономерности, всюду совершенно однообразной»*.

А что говорите Вы о времени?

«Отношение физиологического и абстрактного времени в общем таково же, как отношение рассмотренных нами форм пространства. Физиологическое время по сравнению с абстрактным неоднородно: оно течет неравномерно, то быстро, то медленно, иногда даже как будто перестает существовать для сознания, — именно во время глубокого сна или обморока; кроме того, оно ограничивается пределами личной жизни. Соответственно всему этому изменчива и «временная величина» одних и тех же явлений, взятых в физиологическом времени: один и тот же процесс, не испытывая никаких воздействий, может протекать для нас «быстро» или «медленно», а иногда и совсем оказывается вне нашего физиологического времени. Не таково время абстрактное («чистая форма созерцания»): оно строго однородно и непрерывно в своем течении, и явления в нем выступают в строгой закономерности. В обоих своих направлениях — в прошлом и будущем — оно бесконечно»**.

Абстрактные пространство и время суть продукты развития. Они возникают из физиологического пространства и времени путем устранения свойственной этим последним неоднородности, внесения в них непрерывности и, наконец, мысленного их расширения за пределы всякого данного опыта***. Очень хорошо. Но физиологические пространство и время тоже представляют собою продукты развития. Поэтому перед нами опять встают неотвязные вопросы: 1) существует ли в пространстве ребенок, в жизни которого физиологическое пространство лишь постепенно кристаллизуется из хаоса зрительных и тактильных элементов? 2) существует ли во времени ребенок, в жизни которого лишь постепенно развивается физиологическое время? Допустим, что мы имеем право — хотя мы на самом деле его не имеем — ответить на эти вопросы так: ребенок, в жизни которого лишь постепенно возникают физиологические

* «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 25.

** «Эмпириомонизм», стр. 26—27.

*** См. стр. 28, там же.

пространство и время, существует в абстрактном пространстве и в абстрактном времени. Но очевидно, что такой ответ имеет смысл только при том предположении, что абстрактное пространство и время *уже возникли* в результате развития (т. е. социального опыта). Поэтому остается непонятным, как же обстояло дело, когда они еще *не возникали*. По здравому рассуждению неизбежно выходит, что когда абстрактное время и пространство еще не возникали, тогда ребенок существовал вне пространства и вне времени. Но ни для нас, профанов, ни даже для *Вашего* «новейшего естествознания», г. Богданов, немыслимы дети, существующие вне пространства и времени. Остается допустить, что в то поистине темное время, когда еще не возникли абстрактные время и пространство, дети были, собственно, не детьми, а ангелами: ангелам, по всей вероятности, гораздо легче, нежели детям, существовать вне пространства и вне времени. Однако, говоря это, я не уверен, что не вдаюсь в ересь. По библии выходит, что как будто даже и ангелы существуют и во времени и в пространстве.

И еще один, столь же проклятый вопрос, тесно связанный с предыдущими. Если абстрактное время и абстрактное пространство суть объективные формы, созданные людьми посредством «бесчисленных высказываний», то совершался ли этот процесс бесчисленных высказываний вне времени и вне пространства? Если — *да*, то это опять решительно ни с чем не сообразно; а если — *нет*, то это значит, что нам надо различать уже не два вида пространства и времени (физиологическое и абстрактное время, физиологическое и абстрактное пространство), а целых три. И тогда все Ваше изумительное «философское» построение разлетается, яко дым, и Вы, хотя и весьма неуклюже, вступаете на грешную почву материализма, согласно которому пространство и время представляют собою не только форму созерцания, но также и форму бытия.

Нет, г. Богданов. Тут у Вас выходит «не кругло». Конечно, в высшей степени умилителен тот факт, что Вы, еще будучи в нежном возрасте пятилетнего ребенка, — когда еще, пожалуй, не вполне «кристаллизовалось» Ваше физиологическое пространство и еще не вполне «развилось» Ваше физиологическое время, — занимались измерением расстояния земли от неба. Но подобное измерение относится больше к астрономии, нежели к философии. Поэтому Вам следовало оставаться астрономом. Для философии — если говорить без комплиментов и без иронии — Вы совсем не созданы. В этой «дисциплине» у Вас ничего не выходит, кроме самого невероятного конфуза.

Вот не угодно ли? Вы пишете: «Мы так привыкли представлять себе, что и все другие люди прошлого, настоящего и будущего — и даже животные — «живут в том же пространстве

и времени, что и мы». Но привычка не доказательство. Бесспорно, что *мы* мыслим этих людей и животных в *нашем* пространстве и времени, но чтобы *они* мыслили себя и нас *в том же самом* пространстве и времени, это ни из чего не следует. Конечно, поскольку их организации вообще сходны с нашею и поскольку их высказывания нам понятны, мы можем предположить и у них сходные, но не тождественные с нашими «формы созерцания»»*.

Я нарочно привел выше длинное «высказывание» Ваше о различии между физиологическими пространством и временем и — абстрактными, чтобы сопоставить их с только что приведенными мною строками. Не думайте, что я хочу ловить Вас на противоречии. Никаких противоречий тут, вопреки Вашему обыкновению, нет: эти строки вполне подтверждаются теми «высказываниями». И как те, так и другие делают ясным даже для самых близоруких, что Вы не отличаете, да и не можете отличить, продолжая держаться своего «эмпириомонизма», «*форм* созерцания» от его *предметов*. Вы признаете бесспорным, что «*мы*» мыслим людей и животных в «*нашем*» времени и пространстве, но Вы сомневаетесь в том, чтобы «*они*» мыслили себя в том же времени и пространстве. В своем качестве самого закоренелого и неисправимого идеалиста Вы даже не подозреваете, что вопрос может быть поставлен совершенно иначе, что Вас могут спросить: существуют ли в каком-нибудь времени и пространстве те животные, которые не мыслят себя ни в каком времени и ни в каком пространстве? А как быть с растениями? Я сильно сомневаюсь в том, чтобы Вы приписали им какие-нибудь формы созерцания, а между тем они тоже существуют как во времени, так и в пространстве. И не только «*для нас*», г. Богданов, ибо история земли не оставляет никакого сомнения в том, что они существовали *раньше нас*. Энгельс писал, развивая дальше свое указанное мною выше возражение Дюрингу: «По мнению г. Дюринга, время существует только благодаря изменениям, а не изменения существуют во времени и через посредство его»**. Вы повторяете ошибку Дюринга. Для Вас время и пространство существуют только потому, что их мыслят живые существа; Вы отказываетесь признать бытие времени, независимо от чьего бы то ни было мышления, — того времени, в котором развились организмы, мало-помалу поднявшиеся до «мышления». Для Вас объективный, физический мир есть лишь представление. И Вы обижаетесь, когда Вас называют идеалистом. Бесспорно, всякий имеет право быть чудаком, но Вы, г. Богданов, явно и постоянно злоупотребляете этим бесспорным правом.

---

* «Эмпириомонизм», стр. 32, примечание.

** *Энгельс,* цит. соч., стр. 40 [1].

V

Да и что это за «высказывания» животных? Оставим млекопитающих животных, например ослов, которые подчас «высказываются» очень громко, хотя и не вполне приятно для «нашего» слуха; спустимся опять до амебы. Я приглашаю Вас, г. Богданов, решительно «высказаться» насчет того, «высказывается» ли амеба. По-моему — вряд ли. А если не «высказывается», то, принимая в соображение, что физический мир есть результат высказываний, мы опять приходим к тому абсурду, что, когда организмы стояли на ступени развития, соответствующей той, на которой стоят амебы, физического мира не существовало. Далее. Так как материя входит в состав физического мира, которого в указанную эпоху еще не возникало, то приходится признать, что низшие животные были тогда нематериальны, с чем я поздравляю от всей души как этих интересных животных, так и Вас, милостивый государь!

Да что низшие животные! Организмы людей тоже принадлежат к физическому миру. А так как физический мир есть *результат* развития («высказываний» и т. д.), то мы никогда и никак не отделаемся от того вывода, что *до появления этого результата* у людей тоже не было организмов, т. е. что процесс согласования опыта, по крайней мере, начат был бесплотными существами. Это, конечно, недурно в том смысле, что у людей пропадает повод завидовать амебам, но это едва ли удобно для того «марксизма», которого придерживаетесь Вы, м. г., с Вашими единомышленниками. В самом деле, отвергая материализм Маркса и Энгельса, Вы уверяете, что признаете их материалистическое объяснение истории. Но скажите, ради Маха и Авенариуса, возможно ли материалистическое объяснение *такой* истории, которой предшествует «доисторический быт»... бесплотных существ?*

Ниже, разбирая Ваше учение о «подстановке», я опять должен буду коснуться вопроса о том, что такое человеческое тело и как оно возникает. И тогда уже с самой несомненной ясностью обнаружится, что Вы «дополняете» Маха в духе искаженного идеализма. А теперь вот что. Вы изволите выводить физический, объективный мир из «высказываний» людей.

---

* В своей так не понравившейся Вам статье «Новая разновидность ревизионизма» Л. И. Аксельрод напоминала Вам, г. Богданов, то остроумное замечание Маркса, что до сих пор еще не изобретено искусство ловить рыбу в тех водах, где она не водится («Философские очерки», СПБ. 1906 г., стр. 176). Это напоминание, к сожалению, не заставило Вас одуматься. У Вас до сих пор выходит, что люди, согласуя свой опыт по части рыболовства и «высказываясь» друг перед другом насчет этого полезного занятия, создали и рыб и воду. Очень хороший исторический материализм!

Но откуда взялись у вас люди? Я утверждаю, что, признавая существование других людей, Вы, милостивый государь, совершаете страшную непоследовательность, разбивающую в пух и прах всю основу Ваших «высказываний» в области любомудрия. Другими словами, я утверждаю, что Вы не имеете ни малейшего логического права отказываться от *солипсизма*. Я не в первый раз делаю Вам этот упрек, г. Богданов. В предисловии к 3-й книге своего «Эмпириомонизма» Вы уже пытались отразить его, но неудачно. Вот что писали Вы по этому поводу:

«Здесь мне надо обратить внимание еще на одно обстоятельство, характерное для школы: в «критике» опыта она рассматривает общение людей как заранее данный момент, как своего рода «a priori», и, стремясь создать возможно простую и точную картину мира, она вместе с тем имеет в виду и всеобщую пригодность этой картины, ее практическую удовлетворительность для возможно большего числа «со-человеков» на возможно более продолжительное время. Уже из этого видно, насколько ошибочно т. Плеханов обвиняет эту школу в тенденции к *солипсизму*, к признанию только индивидуального опыта за Universum, за «все», что существует для познающего. Для эмпириокритицизма характерно именно признание *равноценности* «моего» опыта и опыта моих «со-человеков», насколько он мне доступен путем их «высказываний». Тут имеется своего рода «гносеологический демократизм»»*.

Отсюда видно, что Вы, господин «гносеологический демократ», просто-напросто не поняли того обвинения, которое выставлено было против Вас «тов. Плехановым». Вы рассматриваете общение людей как заранее данный момент, как своего рода «a priori». Но вопрос в том и заключается: имеете ли Вы логическое право на это? Я отрицал это право, а Вы, вместо того чтобы обосновать его, повторяете как доказанное именно то, что подлежит доказательству. Такая ошибка называется в логике petitio principii. Согласитесь же, милостивый государь, что petitio principii не может служить опорой для какого бы то ни было философского учения.

Вы продолжаете: «Наиболее, кажется, заподозренный нашими отечественными философами в «идеализме» и «солипсизме» из всей этой школы есть ее истинный родоначальник, Эрнст Мах (который сам, впрочем, эмпириокритицистом себя не называет). Посмотрим, как рисуется ему картина мира. Universum для него — бесконечная сеть комплексов, состоящих из элементов, тождественных с элементами ощущения. Эти

* «Эмпириомонизм», кн. III, СПБ. 1906, стр. XVIII—XIX.

комплексы изменяются, соединяются, распадаются; они вступают в различные сочетания, по различным типам связи. В этой сети есть как бы «узловые пункты» (мое выражение), места, где элементы связаны между собою плотнее и гуще (формулировка Маха); — эти места называются человеческими «я»; им подобны менее сложные комбинации — психики других живых существ. Те или иные комплексы вступают в связь этих сложных комбинаций — и тогда оказываются «переживаниями» различных существ; затем эта связь нарушается — комплекс исчезает из системы переживаний данного существа; затем он может вновь вступить в нее, может быть, в измененном виде и т. д., но во всяком случае — как подчеркивает Мах — тот или иной комплекс еще не перестает существовать, если он исчез из «сознания» той или иной особи, — он выступает в иных комбинациях, может быть, в связи с другим «узловым пунктом», с другим «я»...»*.

В этом «высказывании» опять с неудержимой силой обнаруживается Ваше, м. г., стремление опереться на petitio principii. Вы опять принимаете за доказанное то основное положение, которое именно и надлежит доказать. Мах «подчеркивает», что тот или иной комплекс еще не перестает существовать, если он исчезает из сознания той или иной особи. Это так. Но какое логическое право имеет он признавать существование «*тех или иных*» особей? В этом весь вопрос. И на этот коренной вопрос Вы, несмотря на свое многословие, не даете ровно никакого ответа, да, как я уже сказал, и не могли бы дать его, оставаясь при своем — заимствованном у Маха — взгляде на опыт.

Что такое для меня тот или другой человек, «та или иная особь»? Известный «комплекс ощущений». Так представляется дело с точки зрения Вашей (т. е., конечно, Вашего учителя) теории. Но если та или иная особь представляет собой для меня, по смыслу этой теории, лишь «комплекс ощущений», то спрашивается: какое логическое право имею я утверждать, что особь эта существует *не только* в моем представлении, основанном на моих «ощущениях», *но также и вне его,* т. е. что ей свойственно самостоятельное существование, независимое от моих ощущений и восприятий? По смыслу Махова учения об «опыте» я этого права не имею. Согласно этому учению, если я утверждаю, что вне меня существуют другие люди, — выхожу за пределы опыта, «высказываю» *сверхопытное положение.* А Вы сами, милостивый государь мой, называете сверхопытные или мет-эмпирические (Вы употребляете именно этот термин) положения *метафизическими.* Вот и оказываетесь

* «Эмпириомонизм», стр. 19.

Вы с Махом метафизиками чистейшей воды *. Это очень плохо. Но что еще гораздо хуже, так это то, что Вы, будучи *метафизиком чистейшей воды,* даже не подозреваете этого. Вы клянетесь всеми богами Олимпа, что Вы с Вашими учителями, Махом и Авенариусом, всегда остаетесь в пределах опыта, и с великолепнейшим презрением смотрите сверху вниз на «метафизиков». Читая Вас, а также, разумеется, и Ваших учителей, невольно вспоминаешь Крыловскую басню:

Мартышка, в зеркале увидев образ свой,
Тихохонько медведя толк ногой.

Вы не только нарушаете самые элементарные требования логики, но еще делаете себя в высшей степени смешным, уподобляясь «критически настроенной» мартышке. Если гг. Дауге, Валентиновы, Юшкевичи, Берманы, Базаровы и прочие жвачные любомудры, имена же их ты, господи, веси; если вся эта философствующая чернь (чтобы употребить здесь энергичное выражение Шеллинга) принимает Вас, хотя и не всегда соглашаясь с Вами, за более или менее серьезного мыслителя, то всякий знающий дело человек, всякий тот, кто учился философии не по новейшим популярным книжкам, должен иронически улыбаться, читая Ваши нападки на «метафизиков», и повторять про себя слова той же басни:

Чем кумушек считать трудиться,
Не лучше ль на себя, кума, оборотиться?

Но как бы там ни было, Вы отрекаетесь от солипсизма. Вы признаете существование «со-человеков». Я принимаю это к сведению и говорю: если «те или иные особи» существуют не только в моем представлении, а имеют также и независимое от него, самостоятельное существование, то ведь это значит, что они существуют не только «для меня», но также и «в себе». «Та или иная особь» оказывается, стало быть, лишь частным случаем пресловутой, так много нашумевшей в философии «вещи в себе». А что Вы, почтеннейший, говорите о «вещи в себе»?

Между прочим, вот что: «Каждой данной части комплекса может не хватать в нашем опыте в данный момент, и, однако, мы признаем «вещь» за *то же самое,* чем является для нас

* В статье «Самопознание философии» Вы говорите: «Наш Uniwersum есть прежде всего *мир опыта.* Но это не только мир *непосредственного* опыта, — нет, он гораздо шире» («Эмпириомонизм», кн. III, стр. 155). Действительно, «гораздо шире»! Настолько шире, что «философия», основывающаяся будто бы на опыте, на самом деле опирается на чисто догматическое учение об «элементах», состоящее в самой кровной связи с идеалистической метафизикой.

целый комплекс. Не значит ли это, что можно откинуть все «элементы», все «признаки» вещи, и все-таки она останется — уже не как явление, а как «субстанция»? Конечно, это только старая логическая ошибка: каждый волос в отдельности можно вырвать, и человек не станет лысым, но если их вырвать вместе, человек будет лысый; таков и процесс, которым создается «субстанция», которую Гегель недаром назвал «caput mortuum * абстракции». Если откинуть все элементы комплекса, то комплекса не будет; останется только обозначающее его *слово*. Слово — это и есть «вещь в себе»» **.

Итак, вещь в себе есть *лишь* пустое, *лишенное* всякого содержания слово, caput mortuum абстракции, как повторяете Вы вслед за Гегелем, имя которого Вы приемлете здесь, однако, совершенно всуе. Я соглашаюсь с Вами: ведь я — уступчивая «особь». «Вещь в себе» — пустое слово. Но если это так, то и особь «в себе» — тоже пустое слово. А если «особь «в себе» — пустое слово, то те или иные «особи» существуют лишь в моем представлении. А если те или иные «особи» существуют лишь в моем представлении, то «я» — один-одинешенек в мире и... неизбежно прихожу к солипсизму в философии. Solus ipse!*** А ведь Вы, г. Богданов, отвергаете солипсизм. Как же это так? Ведь тут опять выходит, что в произнесении пустых, лишенных всякого содержания слов виновны «прежде всего» именно Вы, а не другие «особи». И Вашими пустыми, лишенными всякого содержания словами Вы туго-натуго набили обширную статью, которую Вы, как бы в насмешку над самим собой, озаглавили: «Идеал познания». Чрезвычайно возвышенный идеал!

Говоря между нами, Вы, г. Богданов, как нельзя хуже разбираетесь в философских вопросах. Поэтому я постараюсь пояснить Вам мою мысль посредством наглядного примера.

Вы, должно быть, читали пьесу Гауптмана «Und Pippa tanzt!» **** Там во II акте очнувшаяся от обморока Пиппа спрашивает: «Wo bin ich denn?» На что Гелльригель отвечает: «In meinem Kopfe!»*****

Гелльригель был прав: Пиппа, действительно, существовала в его голове. Но спрашивается: *только* ли в его голове существовала она? Гелльригель, который, увидев ее, подумал, что он бредит, сначала предположил, что Пиппа в самом деле существует *только* в его голове. Но она, конечно, не может согласиться с этим. Она возражает:

* [мертвой головой]
** «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 11—12, примечание.
*** [solus — единственный; ipse — сам. Отсюда — солипсизм]
**** [«И Пиппа пляшет!»]
***** [Где я?... — В моей голове!]

Aber sieh doch, ich bin doch von Fleisch und Blut!*

Геллырнгель понемногу уступает ее доводам. Он прикладывает ухо к ее груди (подобно врачу, по замечанию Гауптмана) и восклицает:

Du bist ja lebendig! du hast ja ein Herz, Pippa! **

Стало быть, как же происходило дело? Сначала у Геллыригеля был такой «комплекс ощущений», на основании которого он подумал, что Пиппа существует только в его представлении, а потом к этому «комплексу» прибавилось несколько новых «ощущений» (биения сердца и т. д.), в силу которых Геллыригель немедленно стал «метафизиком» в том смысле, в каком Вы, г. Богданов, по недоразумению употребляете это слово. Он признал, что Пиппа существует за пределами его «опыта» (опять в Вашем смысле, г. Богданов), т. е. что ей свойственно самостоятельное, независимое от его ощущений, существование: это просто, как буки-аз — ба. Пойдем дальше.

Как только Геллыригель признал, что не его ощущения, сочетаясь между собою известным образом, создают Пиппу, а Пиппа вызывает его ощущения, он немедленно впал в то, что Вы, г. Богданов, по своему непониманию дела считаете *дуализмом*. Он стал думать, что Пиппе свойственно не только бытие в его представлении, но также и бытие в себе. Но теперь, может быть, и Вы, г. Богданов, догадались, что дуализма тут никакого нет и что если бы Геллыригель стал отрицать бытие Пиппы в себе, то он пришел бы к тому самому солипсизму, от которого Вам так сильно и так напрасно хочется отговориться.

Вот что значит говорить популярно! Воспользовавшись примером из пьесы Гауптмана, я начинаю думать, что буду, наконец, понят даже многими из тех читателей, благодаря которым Ваши «философические» сочинения в нескольких изданиях разошлись по широкому лицу Русской земли. То, что я говорю, до последней степени просто. Чтобы понять меня, достаточно небольшого усилия:

Дружно, дети, все зараз:
Буки-аз, буки-аз.
Счастье в грамоте для вас!

VI

Вы говорите, милостивый государь, что опустошенная Кантом вещь в себе стала познавательно-бесполезной***. И, говоря это, Вы, по своему обыкновению, мните себя глубоким

* [Но посмотри же, ведь я из мяса и крови!]
** [Да, ты живая! У тебя есть сердце, Пиппа!]
*** «Эмпириомонизм», кн. II, СПБ. 1906, стр. 9.

мыслителем. Однако нетрудно понять, что очень небольшую цену имеет высказанная Вами здесь истина. Кант учил, что вещь в себе недоступна для познания. А если она недоступна для познания, то всякий, даже незнакомый с эмпириомонизмом, без труда догадается, что она познавательно-бесполезна: ведь это одно и то же. Что же следует отсюда? Совсем не то, что Вы, м. г., думаете. А именно — не то, что вещь в себе не существует, а только то, что *Кантово учение о ней* было ошибочно. Но Вы так плохо переварили историю философии, и особенно материализма, что Вы постоянно забываете о возможности принять какое-нибудь другое учение о вещи в себе, кроме учения Канта. А между тем ясно, что если «те или иные особи» существуют не только в моей голове, то они представляют собою *по отношению ко мне* вещи в себе. А если это ясно, то несомненно и то, что нам приходится считаться с вопросом о взаимном отношении субъекта и объекта. И поскольку Вы уклоняетесь от солипсизма, — хотя, как это уже показано мною, Вас всегда невольно, т. е. незаметно для Вас, влечет к его грустным берегам неведомая Вами сила, — поскольку Вы *не* солипсист, постольку и Вы стараетесь решить, как же относится объект к субъекту. Ваша разобранная мною выше, ни с чем не сообразная теория объективности есть именно попытка решения этого вопроса. Но, занимаясь им, Вы его сузили. Вы исключили из объективного мира всех вообще людей, а следовательно и «тех или иных особей», на которых Вы ссылались, отговариваясь от солипсизма. На это Вы опять не имели ни малейшего логического права, потому что объективным миром для каждого отдельного человека является весь внешний мир, к которому принадлежат, между прочим, и все другие люди в той мере, в какой они существуют не только в представлении этого человека. Вы позабыли об этом по той весьма простой причине, что точка зрения усвоенного Вами учения об опыте есть точка зрения солипсизма*. Но я снова делаюсь уступчивым, я снова допускаю, что Вы правы, т. е. что «тѐ или иные особи» не при-

* Когда я говорю: «опыт», я говорю одно из двух: *или* мой личный опыт, *или* же не только мой личный опыт, но также и опыт моих «со-человеков». В первом случае я — солипсист, потому что в личном опыте я — всегда один (solus ipse). Во втором случае я ускользаю от солипсизма, выходя за пределы личного опыта. Но, признавая независимое от меня существование «со-человеков», я тем самым утверждаю, что оные «со-человеки» имеют *бытие в себе*, независимое *от моего представления о них, от моего личного опыта*. Другими словами, признавая существование «со-человеков», я, т. е., лучше сказать, мы с Вами, г. Богданов, — мы объявляем пустяками то, что Вы, г. Богданов, говорите *против* бытия в себе, т. е. ниспровергаем всю философию «махизма», «эмпириокритицизма», «эмпириомонизма» и проч. и проч. и проч.

надлежат к объективному миру. Я только прошу Вас объяснить мне, как относятся «те или иные особи» друг к другу и как опи сносятся между собою? Этот вопрос, я надеюсь, не только не затруднит, но даже обрадует Вас, потому что даст Вам полную возможность открыть перед нами одну из самых «оригинальных» сторон Вашего миросозерцания.

Исходной точкой исследования этого вопроса Вы, по Вашему собственному выражению, *естественно*, принимаете понятие человека как определенного «комплекса непосредственных переживаний». Но для другого человека он выступает «прежде всего как *восприятие* в ряду других восприятий, как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов»*. Тут я опять мог бы заметить, что если для человека A человек B есть прежде всего не более, как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс, то этот человек A имеет логическое право признать независимое от него, самостоятельное существование человека B только в том случае, если он, человек A, не придерживается Вашего (т. е. Махова) учения об опыте. Если же он придерживается его, то должен, по крайней мере, иметь добросовестность сознаться в том, что, объявляя человека B существующим независимо от него, «особи» A, он «высказывает» мет-эмпирическое, т. е. метафизическое (я употребляю эти термины в Вашем смысле), положение, или, иначе, отвергает основу всего махизма. Но я не буду настаивать здесь на этом, так как я предполагаю, что читателю уже достаточно ясна Ваша непоследовательность с этой ее стороны. Мне теперь важно выяснить, каким образом один «комплекс непосредственных переживаний» (человек B) «выступает для другого» «комплекса непосредственных ощущений» (человека A) как «восприятие в ряду других восприятий», или, как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов. Иными словами, я хочу понять, *как совершается процесс «непосредственного переживания» одним «комплексом непосредственных переживаний» другого «комплекса непосредственных переживаний»?* Дело «прежде всего» представляется до последней степени темным. Правда, Вы стараетесь пролить на него некоторый свет, поясняя, что один человек становится для другого координацией непосредственных переживаний *благодаря тому,* что люди понимают друг друга в своих высказываниях **. Но, признаюсь, я нахожу, что Вас нельзя поблагодарить за это

* «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 121.

** «Наконец, благодаря тому, что люди взаимно «понимают» друг друга в своих «высказываниях», человек и для других становится координацией непосредственных переживаний, «психическим процессом»» и т. д. «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 121.)

«благодаря тому», так как «благодаря» ему дело отнюдь не становится более понятным. Ввиду этого я опять обращаюсь к своей системе делания длинных выписок из Ваших статей. Может быть, они помогут мне выяснить, в чем состоят Ваши «самостоятельные» открытия в интересующей меня здесь области.

Между комплексом А и комплексом В устанавливаются известные отношения, *взаимное влияние,* как говорите Вы*. Комплекс А прямо или косвенно отражается в комплексе В; комплекс В отражается или, по крайней мере, может отразиться в комплексе А. При этом Вы вполне своевременно поясняете, что хотя всякий данный комплекс может прямо или косвенно отражаться в других аналогичных комплексах **, однако «он отражается в них не как таковой, не в своем непосредственном виде, а в виде такого или иного ряда изменений этих комплексов, в виде входящей в них новой группировки элементов, усложняющей их «внутренние» отношения»***.

Мы запомним эти Ваши слова: в них заключается мысль, безусловно необходимая для понимания Вашей теории «подстановки». А теперь перейдем к выяснению другого обстоятельства, которое Вы сами, г. Богданов, считаете очень важным.

Обстоятельство это заключается вот в чем.

Взаимодействие «живых существ», — говорите Вы, — не совершается прямо и непосредственно; переживания одного не лежат в поле опыта другого. Один жизненный процесс «отражается» в другом лишь косвенно ****. И это совершается при посредстве среды.

Это напоминает материалистическое учение. Фейербах говорит в своих Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*****: «Ich bin Ich — für mich, und zugleich Du — für Andere». (Я есмь «я» для меня, и в то же время «ты» — для других) [1]. Но в своей теории познания Фейербах остается последовательным материалистом: он не отделяет *я* (ни тех «*элементов*», на которые можно было бы разложить *я*) от тела. Он пишет: «Я есмь действительное, чувственное существо, к моему существу принадлежит тело: можно сказать, что мое тело в своей совокупности (in seiner Totalität) и есть мое я, само мое существо»******.

* «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 124.

** На следующей странице той же книги Вы, как это уже указано мною выше, утверждаете, наоборот, что взаимодействие «живых существ» (комплексов тож) не совершается прямо и непосредственно. Это одно из тех Ваших бесчисленных противоречий, которых разбирать не стоит.

*** Там же, стр. 124.

**** «Эмпириомонизм», стр. 125.

***** [Предварительных тезисах к реформе философии]

****** «Werke», II, 325 [2].

Поэтому с материалистической точки зрения Фейербаха взаимодействие между двумя людьми есть «прежде всего» взаимодействие между двумя определенным образом организованными телами *. Взаимодействие это совершается иногда непосредственно — например, когда человек А *осязает* человека В, а иногда через посредство окружающей их обоих *среды* — например, когда человек А *видит* человека В. Нечего и говорить, что для Фейербаха среда, окружающая людей, могла быть только *материальной* средой. Но для Вас все это слишком просто: vous avez changé tout cela**. Скажите же нам, что такое та среда, через посредство которой происходит, согласно Вашему «оригинальному» учению, взаимодействие между теми комплексами непосредственных переживаний, которые на нашем языке профанов называются *людьми* и которых Вы, снисходя к нашей слабости, но в то же время не желая усвоить ее себе, называете «*людьми*» (т. е. людьми в эмпириокритических кавычках).

За ответом у Вас дело не станет. Вот он.

«Но что такое «среда»? Понятие это имеет смысл только в противопоставлении тому, что имеет свою «среду», т. е. в данном случае — жизненному процессу. Если мы рассматриваем жизненный процесс как комплекс непосредственных переживаний, то «среда» будет все, что не входит в этот комплекс. Если же это та «среда», при посредстве которой одни жизненные процессы «отражаются» в других, то она должна представлять из себя совокупность элементов, не входящих в организованные комплексы переживаний, — совокупность неорганизованных элементов, хаос элементов в собственном смысле этого слова. Это то, что̀ в восприятии и в познании выступает для нас как «неорганический мир»»***.

Итак, взаимодействие комплексов непосредственных переживаний совершается через посредство неорганического мира, который в свою очередь есть не что иное, как «хаос элементов в собственном смысле этого слова». Хорошо. Но неорганический мир принадлежит, как всем известно, к объективному,

* «Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichtes zu reden, ist ein Objekt, d. i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entstehet die Vorstellung einer *ausser* mir seienden Aktivität, d. i. Objektivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich — Nicht-Ich» («Werke», II, 322). [«Объект, т. е. чужое *Я*, дан не моему *Я*, но дано Не - Я, во мне находящемуся, если выразить это языком Фихте; в самом деле, только там, где я из Я превращаюсь в *Ты*, только там, где я — нечто страдательное, возникает представление активности, *вне меня находящейся*, — иначе говоря, только там дано нечто объективное. Но только благодаря чувству Я есть *Не - Я*».] [1]

** [Вы все это изменили.]

*** «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 125.

физическому миру. А что такое физический мир? Это мы теперь превосходно знаем благодаря Вашим откровениям, г. Богданов. Мы уже слышали от Вас (и удержали в памяти), что «вообще физический мир — это социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом—*социально-организованный опыт*»*. Вы не только сказали, Вы повторяли это с упорством Катона, твердившего, что нужно разрушить Карфаген. И вот у нас «естественно» возникает целых пять мучительных вопросов.

Первый. К числу каких «переживаний» относится та страшная катастрофа, в результате которой «социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом — *социально-организованный опыт*» превратился в «хаос элементов в собственном смысле этого слова»?

Второй. Если взаимодействие людей (которых Вы для разнообразия называете живыми существами — разумеется, заключенными в эмпириокритические кавычки) совершается не прямо и непосредственно, «*а лишь*» при посредстве среды, т. е. неорганического мира, принадлежащего к миру физическому; если, далее, физический мир есть социально-организованный опыт и, как таковой, представляет собою продукт развития (что мы от Вас же тоже слышали много раз), то каким образом возможно было взаимодействие между людьми *до того, как образовался этот продукт развития*, т. е. до того, как «социально организовался» опыт, который есть физический мир, включающий в себе *мир неорганический*, т. е. ту самую среду, которая, по Вашим же словам, необходима для того, чтобы комплексы непосредственных переживаний, или люди, могли влиять друг на друга?

Третий. Если неорганическая среда не существовала до того, как «социально организовался» опыт, то каким образом могло быть положено *начало* организации этого опыта? Ведь «взаимодействие живых существ не совершается прямо и непосредственно»?

Четвертый. Если взаимодействие между людьми было невозможно до возникновения неорганической среды как *результата* указанного развития, то каким образом могли совершаться какие-нибудь мировые процессы; каким образом могло возникнуть что бы то ни было, кроме неизвестно откуда взявшихся изолированных комплексов непосредственных переживаний?

Пятый. Что же, собственно, могли «переживать» эти комплексы в то время, когда ровно ничего не было и когда, следовательно, нечего было и «переживать»?

---

* Это место находится на стр. 33 I кн. «Эмпириомонизма», и курсив тут Ваш, г. Богданов.

VII

Вы сами чувствуете, г. Богданов, что тут у Вас опять выходит очень «не кругло», и находите нужным «устранить возможные недоразумения». Как же Вы их устраняете?

«*В нашем опыте,* — говорите Вы, — неорганический мир не есть хаос элементов, а ряд определенных пространственно-временных группировок; *в нашем познании* он превращается даже в стройную систему, объединенную непрерывной закономерностью отношений. Но «в опыте» и «в познании», это значит — в чьих-либо *переживаниях;* единство и стройность, непрерывность и закономерность принадлежат именно переживаниям, как организованным комплексам элементов; взятый независимо от этой организованности, взятый «an sich»*, неорганический мир есть именно хаос элементов, полное или почти полное безразличие. Это отнюдь не метафизика, это только выражение того факта, что неорганический мир не есть жизнь, и той основной монистической идеи, что неорганический мир отличается от живой природы не своим материалом (те же «элементы», что и элементы опыта), а своей неорганизованностью»**.

Это «высказывание» не только не устраняет никаких недоразумений, но, совсем напротив, прибавляет новое к тем, которые существовали раньше. Ссылаясь на «основную монистическую идею», Вы возвращаетесь к тому различению *двух* видов бытия, на критику которого Вы, следуя за Махом и Авенариусом, потратили столько усилий. Вы различаете бытие «an sich» от бытия в нашем познании, т. е. в чьих-либо переживаниях, т. е. «в опыте». Но если это различение правильно, тогда Ваша теория, согласно Вашим определениям, мет-эмпирична, т. е. метафизична. Вы сами чувствуете это, и именно потому Вы совершенно голословно утверждаете: «это отнюдь не метафизика». Нет, милостивый государь, по смыслу Вашего учения об опыте — а на этом учении основывается весь «эмпириокритицизм», весь махизм и весь «эмпириомонизм», — а также и по смыслу Вашей критики «вещи по себе» это чистейшая, несомненнейшая метафизика. Но Вы не могли не превратиться здесь в «метафизика» потому, что, оставаясь в пределах Вашего учения об опыте, Вы запутались в безвыходных противоречиях. Что сказать о «философии», которая получает некоторую надежду на свое спасение от абсурда только тогда, когда отвергает свою собственную основу?

Но Вы чувствуете также и то, что, признавая различие между бытием «в опыте» и бытием «an sich», Ваша «философия

* [в себе]

** «Эмпириомонизм», стр. 125—126.

совершает самоубийство. Поэтому Вы прибегаете к тому, что можно назвать терминологической хитростью. Вы различаете мир «в опыте» не от мира в себе, а от мира «an sich» и загораживаете этот последний мир кавычками. Если «та или иная» особь заметит Вам, что вот и Вы ссылаетесь теперь на бытие в себе, которое Вы же сами объявили «познавательно-бесполезным», Вы ответите, что хотя Вы и употребили старый термин, обозначающий «познавательно-бесполезное» понятие, но придали ему совершенно новый смысл, вследствие чего и заключили его во вносные знаки. Это очень ловко! Недаром я сравнил Вас в своем первом письме с хитрым монахом Горанфло.

Что, переодев бытие в себе из русского платья в немецкий костюм и закрыв его, как ширмами, вносными знаками, Вы хотели предупредить возражение со стороны «той или иной» некстати догадливой особи, — это показывает примечание, сделанное Вами значительно ниже, а именно на 159-й странице*. Вы «напоминаете» там, что выражение «an sich» употребляется Вами отнюдь не в метафизическом смысле. И вы доказываете это следующим образом:

«Под известные физиологические процессы других людей мы подставляем «непосредственные комплексы» — сознание; критика психического опыта заставляет нас расширить область этой подстановки, и мы всякую физиологическую жизнь рассматриваем как «отражение» непосредственных организованных комплексов. Но *неорганические процессы* принципиально не отличаются от физиологических, которые представляют лишь организованную их комбинацию. Находясь в одном непрерывном ряду с физиологическими, неорганические процессы также должны, очевидно, рассматриваться как «отражение»; но чего? комплексов непосредственных, *неорганизованных*. Выполнить эту подстановку конкретно в своем сознании мы *пока не умеем;* что же, ведь мы часто не умеем выполнить этого и по отношению к животным (переживания амебы) и даже — другим людям («непонимание» их психики). Но вместо конкретной подстановки мы можем формулировать *отношение* этих случаев («жизнь an sich» — непосредственные комплексы организованные, «среда an sich» — неорганизованные)».

Значение этой Вашей новой оговорки целиком обнаружится только тогда, когда мы определим потребительную стоимость Вашей теории «подстановки», составляющей, как мы видели, одну из основ Вашей претензии на философскую оригинальность. Однако и теперь уже можно сказать, что оговорка эта «познавательно-бесполезна». Подумайте сами, г. Богданов,

* «Эмпириомонизм», статья «Universum» («Эмпириомонизм отдельного и непрерывного»).

какое значение может иметь здесь Ваша формулировка *«отношений»* указываемых Вами «случаев». Допустим, что формулировка эта: «жизнь an sich» — непосредственные комплексы организованные, «среда an sich» — неорганизованные — совершенно правильна. Что же из этого? Ведь вопрос не в том, как относится «жизнь an sich» к «среде an sich», а в том, как относится «жизнь an sich» и «среда an sich» к жизни и среде «в нашем опыте», в нашем «познании», в нашем «переживании». А на этот вопрос Ваша новая оговорка ровно ничего не отвечает. Поэтому ни она, ни остроумно придуманное Вами переодевание бытия в себе из русского платья в немецкий костюм не лишает догадливых «особей» права утверждать, что если Вы на минуту спасаетесь от непримиримых противоречий, свойственных Вашей «философии», то единственно путем признания «познавательно-бесполезного» различения между бытием в себе и бытием в опыте*. Вы, подобно Вашему учителю Маху, в силу самой элементарной логической необходимости сжигаете то, чему Вы приглашаете нас поклониться, и поклоняетесь тому, что Вы приглашаете нас сжечь.

VIII

Еще одно последнее сказанье, и я буду иметь возможность окончить список Ваших смертных грехов против логики. Перехожу к Вашей теории «подстановки». Именно эта теория должна объяснить нам, профанам, каким образом один человек «выступает для другого» как определенный «зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов».

Мы уже знаем, что между комплексами непосредственных переживаний (т. е., говоря попросту, людьми) есть взаимодействие. Они влияют один на другого, *«отражаются»* один в другом. Но как «отражаются»? В этом все дело.

Здесь нам нужно припомнить ту уже отмеченную мною мысль Вашу, что хотя всякий данный «комплекс» может отражаться в других аналогичных комплексах, но он отражается

---

* Я потому говорю на *минуту* спасаетесь от непримиримых противоречий, что Вам не суждено спастись от них на сколько-нибудь продолжительное время. Действительно, если неорганический мир «an sich» есть хаос элементов, между тем как *«в нашем познании* он превращается даже в стройную систему, объединенную непрерывной закономерностью отношений», то одно из двух: *или* Вы сами не знаете, что̀ говорите, *или* же Вы, мнящий себя самостоятельным мыслителем новейшего образца, самым постыдным образом возвращаетесь на точку зрения старого Канта, утверждавшего, что разум предписывает свои законы внешней природе. Истинно, истинно говорю Вам, г. Богданов: Вы до конца дней Ваших будете без руля и без ветрил носиться от одного противоречия к другому. Я начинаю подозревать, что Ваша «философия» и есть тот хаос элементов, из которых состоит, по Вашим словам, неорганический мир.

в них не в своем непосредственном виде, а в виде известных изменений этих комплексов, «в виде входящей в них новой группировки элементов, усложняющей их внутренние отношения». Я заметил, что мысль эта безусловно необходима для понимания Вашей теории «подстановки». Теперь пора на ней остановиться.

Выражая эту важную мысль Вашими же, г. Богданов, словами, я скажу, что отражение комплекса А в комплексе В сводится к «определенному ряду изменений этого второго комплекса, изменений, связанных с содержанием и строением первого комплекса функциональной зависимостью»*. Что же значит здесь «функциональная зависимость»? Только то, что при взаимодействии между комплексом А и комплексом В содержанию и строению первого комплекса соответствует определенный ряд изменений второго. Не более и не менее. Это значит, что когда я имею честь беседовать с Вами, то мои «переживания» приходят в соответствие с Вашими. Чем объясняется это соответствие? Ничем, кроме тех же слов: функциональная зависимость. Но эти слова ровно ничего не объясняют. И вот я спрашиваю Вас, г. Богданов: да разве же отличается чем-нибудь это «функциональное» соответствие от той «предустановленной гармонии», которую Вы, вслед за своим учителем Махом, отвергаете с таким великолепным презрением? Подумайте, и Вы сами увидите, что не отличается ровно ничем и что, стало быть, Вы напрасно обижаете старушку «предустановленную гармонию». Если же Вы захотите быть откровенным — на что, впрочем, у меня мало надежды, — то Вы сами скажете нам, что Ваша ссылка на «среду» порождена была темным сознанием неприятного для Вас сходства между старой теорией «предустановленной гармонии» и Вашей «функциональной зависимостью». Но после сказанного мною выше вряд ли нужно разъяснять, что в данном затруднительном случае среда «познавательно-бесполезна», хотя бы уже по одному тому, что, будучи по Вашей теории *результатом* взаимодействия между комплексами, она не объясняет, как *возможно* такое взаимодействие, помимо «предустановленной гармонии».

Продолжаю.

Высказав то явно «мет-эмпирическое» (т. е. «метафизическое») положение, что иное дело — неорганический мир «an sich», а иное дело — неорганический мир «в нашем опыте», Вы продолжаете:

«Если неорганизованная «среда» является промежуточным звеном во взаимодействии жизненных процессов, если при

* «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 124.

посредстве ее комплексы переживаний «отражаются» один в другом, то не представляет ничего нового и странного тот факт, что при посредстве ее же данный жизненный комплекс «отражается» и в себе самом. Комплекс А, воздействуя на комплекс В, может при посредстве его оказать влияние на комплекс С, но также и на комплекс А, т. е. на самого себя... С этой точки зрения совершенно понятно, что живое существо может иметь «внешнее восприятие» себя самого, может видеть, осязать, слышать себя и т. д., т. е. может в ряду своих переживаний находить такие, которые представляют косвенное (при посредстве «среды») отражение этого же самого ряда»*.

В переводе на обыкновенный язык это значит, что, когда человек воспринимает свое собственное тело, то он «переживает» некоторые из своих собственных «переживаний», которые принимают вид «зрительно-тактильного комплекса» благодаря тому, что отражаются при посредстве среды. Это — совсем непонятно «an sich»: подите-ка, поймите, каким образом человек «переживает» свое собственное «переживание», хотя бы и при посредстве «среды», которая, как мы уже знаем, ровно ничего не объясняет **. Тут Вы, г. Богданов, делаетесь метафизиком в том значении этого слова, какое придавал ему Вольтер, утверждавший, что когда человек говорит то, чего он сам не понимает, он занимается метафизикой. Но высказанная Вами, непонятная «an sich», мысль сводится к тому, что наше тело есть не что иное, как наше психическое переживание, известным образом отраженное. Если это не идеализм, то что же называется идеализмом?

Прекрасно дополнили Вы Маха, г. Богданов! Я не шутя говорю это. Мах, как физик, все-таки сбивался иногда на материализм: я это показал во втором своем письме к Вам с помощью нескольких наглядных примеров. В этом смысле Мах грешил дуализмом. Вы исправили его погрешность. Вы сделали его философию идеалистической от альфы до омеги. Нельзя не похвалить Вас за это ***.

---

* «Эмпириомонизм», стр. 126.

** «Пережить» свое «переживание» мы можем только при воспоминании о чем-нибудь, прежде нами испытанном. Но у Вас, г. Богданов, речь идет *совсем не об этом*.

*** Вы нашли, что признание Махом и Авенариусом «психического» и «физического» за два отдельных ряда равносильно признанию известной «двойственности». Вы захотели устранить эту двойственность. Те многочисленные и глубокомысленные «почему?», с которыми Вы приставали к Маху и Авенариусу, служили очень прозрачным намеком на то, что Вы знаете секрет устранения неприятной двойственности. Да Вы и прямо заявили это. Теперь мы знаем, в чем состоит Ваш секрет: Вы объявляете «физическое» инобытием «психического». Это, в самом деле, *монизм*. Беда лишь в том, что это *идеалистический* монизм.

Вы не подумайте, г. Богданов, что, говоря это, я насмехаюсь над Вами. Совершенно напротив, я собираюсь сказать Вам комплимент, — и даже, пожалуй, очень большой комплимент. Только что приведенные мною рассуждения Ваши напомнили мне учение Шеллинга о творческом интеллекте, который созерцает свою собственную деятельность, но не сознает этого процесса созерцания и потому представляет себе его продукты как извне данные объекты. Конечно, у Вас это учение Шеллинга значительно видоизменилось и приняло, можно сказать, карикатурный вид. Но для Вас должно служить утешением уже одно то обстоятельство, что Вы — карикатура все-таки очень большого человека.

И заметьте, что, говоря Вам этот комплимент, — который, я согласен, может показаться Вам сомнительным, — я вовсе не хочу сказать, что, когда Вы делали свое самостоятельное дополнение к «философии» Маха, Вы знали, что Вы только видоизменяете чужое, и притом уже довольно-таки старое, идеалистическое учение. Нет, я полагаю, что это старое учение, благодаря некоторым свойствам окружавшей Вас «среды», совершенно без Вашего ведома «отразилось» в Вашей голове как «комплекс» философских выводов из главных приобретений «новейшего естествознания». Но идеализм остается идеализмом совсем независимо от того, сознает или не сознает его природу тот, кто его проповедует. Развивая на свой лад — т. е. искажая — бессознательно усвоенный Вами идеализм, Вы «естественно» приходите к чисто идеалистическому взгляду на материю. И хотя Вы отклоняете то предположение, что, по Вашему мнению, «физическое» есть лишь «инобытие» «психического»*, но на самом деле, предположение это вполне соответствует истине. Ваш взгляд на материю и на все физическое, повторяю, насквозь пропитан идеализмом. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать, например, хоть это Ваше глубокомысленнейшее соображение, относящееся к области физиологической химии: «Словом, следует признать наиболее вероятным, что организованный живой белок есть физическое выражение («или отражение») непосредственных переживаний *психического* характера, конечно, тем более элементарных, чем более элементарна организация этого живого белка в каждом данном случае»**. Само собою ясно, что химик и физиолог, которые захотели бы встать на эту точку зрения, должны были

* Кавычки стоят у меня здесь около тех трех слов, которые и у Вас ограждены ими от всяких попыток читателя понять их в прямом, т. е. в правильном, смысле. См. «Эмпириомонизм», кн. II, стр. 26.

** «Эмпириомонизм», стр. 30. В другом месте Вы говорите: «Всякой живой клетке соответствует, с нашей точки зрения, некоторый, хотя бы незначительный, комплекс переживаний» («Эмпириомонизм», кн. I, 134). Те, которые подумали бы, что, говоря это, Вы намекаете на «клеточ-

бы создать чисто идеалистические «дисциплины», вернуться к «спекулятивному» естествознанию Шеллинга.

Теперь уже нетрудно будет понять, что, собственно, происходит, когда один человек воспринимает тело другого. Тут прежде всего надо обратиться к кавычкам, играющим такую важную роль в Вашей «философии», г. Богданов. Один человек видит вовсе не тело другого человека, — это материализм, недостойный «современного естествознания»! — он видит его «тело», т. е. тело в кавычках, хотя эти последние он замечает только в том случае, если принадлежит к «эмпириомонистической» школе. А кавычки при теле означают, что «сие надлежит понимать духовно», как выражается катехизис, или психически, как выражаемся мы с Вами, г. Богданов. «Тело» есть не более, как своеобразное отражение (отражение при посредстве неорганической среды) одного комплекса переживаний в другом таком же комплексе. Психическое (в кавычках и без оных) предшествует как «физическому» (и физическому), так и «физиологическому» (и физиологическому).

Вот, г. Богданов, Ваша книжная мудрость.

Вот смысл Вашей философии всей![2]

Или, чтобы выразиться скромнее, вот смысл того, что носит у Вас пышное название *систематизированной, исправленной подстановки*.

«С точки зрения систематизированной, исправленной подстановки, — вещаете Вы, — вся природа представляется как бесконечный ряд «непосредственных комплексов», *материал* которых тот же, что и «элементы» опыта, а *форма* характеризуется самыми различными степенями организованности, от низших, соответствующих «неорганическому миру», до высших, соответствующих «опыту» человека. Эти комплексы взаимно влияют одни на другие. Каждое отдельное «восприятие из внешнего мира» есть отражение какого-нибудь из таких комплексов в определенном, сложившемся комплексе — живой психике; а «физический опыт» — результат коллективно-организующего процесса, гармонически объединяющего такие восприятия. «Подстановка» же дает как бы обратное отражение отражения, более сходное с «отражаемым», чем первое отражение: так мелодия, *воспроизводимая* фонографом, есть второе отражение мелодии, им *воспринятой,* и она несравненно более похожа на эту последнюю, чем первое отражение — черточки и точки на валике фонографа»*.

ные души» Геккеля [1], впали бы в жестокую ошибку. У Вас соответствие между «живой клеткой» и хотя бы незначительным комплексом переживаний состоит в том, что эта клетка есть лишь «отражение» этого комплекса, т. е. опять-таки его инобытие.

* «Эмпириомонизм», кн. II, стр. 39.

Кто хоть на минуту усомнится в идеалистическом характере *подобной* философии с тем бесполезно вести философские споры: тот совершенно безнадежен в философском отношении.

Я назвал бы Вас enfant terrible * школы Маха, если бы столь тяжеловатый «комплекс непосредственных переживаний» мог быть сравнен с шаловливым и резвым ребенком. Но Вы во всяком случае разболтали тайну школы, сказали вслух то, что она стеснялась говорить при чужих. Вы поставили идеалистические «точки» над теми идеалистическими «i», которыми характеризуется «философия» Маха. И, повторяю, Вам захотелось поставить эти точки по той причине, что «философия» Маха (и Авенариуса) показалась Вам недостаточно монистичной. Вы почувствовали, что монизм этой «философии» есть идеалистический монизм. И Вы взялись «дополнять» ее в идеалистическом духе. Орудием труда послужила Вам в этом случае построенная Вами теория объективности. С ее помощью Вы легко изготовили все прочие Ваши философические благо...— скажем: благоприобретения. Вы сами признаете это в следующих строках, отличающихся, на Вашу беду, не в пример прочим строкам, выходящим из-под Вашего тяжеловесного пера, замечательной ясностью:

«Так как история психического развития показывает, что объективный опыт с его нервной связью и стройной закономерностью есть результат долгого развития и лишь шаг за шагом кристаллизуется из потока непосредственных переживаний, то нам оставалось только принять, что *объективный* физиологический процесс есть «отражение» комплекса непосредственных переживаний, а не наоборот. Дальше оставался вопрос: если «отражение», то в чем же именно? Ответ мы дали сообразно с принятой нами социально-монистической концепцией опыта. Признавая общезначимость объективного опыта за выражение его социальной организованности, мы пришли к следующему эмпириомонистическому выводу: жизнь физиологическая есть результат коллективной гармонизации «внешних восприятий» живого организма, из которых каждое является отражением одного комплекса переживаний в другом (или в нем самом). Другими словами: *физиологическая жизнь есть отражение жизни непосредственной в социально-организованном опыте живых существ*»**.

Эта последняя фраза — «физиологическая жизнь есть отражение жизни непосредственной в социально-организованном опыте живых существ» — ручается как за то, что Вы идеа-

* [буквально: ужасный ребенок; человек, своей откровенностью или бестактностью ставящий другого в неловкое положение].

** «Эмпириомонизм», стр. 136. Подчеркнуто Вами.

лист, так и за то, что вы — «оригинальный» идеалист. Только идеалист может рассматривать физиологические процессы как «отражение» непосредственных психических переживаний. И только окончательно зарапортовавшийся идеалист может утверждать, что «отражения», относящиеся к области *физиологической жизни*, являются результатом социальной организации опыта, т. е. продуктом *жизни общественной*.

Но, разболтав тайну «эмпириокритицизма», Вы ровнехонько ничего не прибавили к этой «философской» доктрине, кроме ни с чем несообразных и непримиримо противоречивых измышлений. Читая эти измышления, испытываешь почти то же, что пришлось «пережить» Чичикову на ночлеге в доме Коробочки. Перина была мастерски взбита для него Фетиньей почти до потолка, но «когда, подставивши стул, взобрался он на постель, она опустилась под ним почти до самого пола, и перья, вытесненные им из пределов, разлетелись во все углы комнаты». Ваши «эмпириомонистические» измышления тоже подымаются почти до потолка: так много в них разных ученых терминов и мнимой премудрости. Но уже от легкого прикосновения критики из Вашей «философической» перины во все стороны летят перья, и удивленный читатель стремительно опускается вниз, чувствуя, что попадает в туманную глубину самой бессодержательной метафизики. И именно потому критиковать Вас совсем не трудно, но зато до последней степени скучно. Это и побудило меня в прошлом году отвернуться от Вас и взяться за критику Вашего учителя. Но так как Вы претендовали на самостоятельное значение, то я вынужден был заняться разбором этой Вашей претензии. Я показал, до какой степени несостоятельна Ваша «теория объективности», и до какой степени извращает естественную связь явлений Ваше учение о «подстановке». Этого довольно. Преследовать Вас дальше значило бы напрасно тратить время: читатель видит теперь, какую цену имеет Ваше «самостоятельное» любомудрие.

В заключение скажу одно. Не то печально, что в нашей литературе мог явиться такой «комплекс непосредственных переживаний», как Вы, г. Богданов, а то, что «комплекс» этот мог играть в ней некоторую роль. Вас читали; некоторые Ваши философические книжки выдержали по нескольку изданий. Да и с этим еще можно было бы помириться, если бы Ваши сочинения покупались, читались и одобрялись только обскурантами*. Они не заслуживают лучшей духовной пищи.

* Уильям Джемс говорит, стараясь обосновать свою религиозную точку зрения: «La réalité concrète se compose exclusivement d'expériences individuelles» («Конкретная действительность состоит исключительно из личных опытов»). «L'expérience religieuse», Paris — Genève 1908, p. 417

Но невозможно примириться с тем, что Вас читали и принимали всерьез люди передового образа мыслей. Это крайне плохой знак. Это показывает, что мы переживаем теперь время беспримерного умственного упадка. Чтобы принять Вас за мыслителя, способного дать философское обоснование марксизму, нужно было не иметь решительно никаких сведений ни по части философии, ни по части марксизма. Невежество всегда нехорошо; оно всегда опасно для всех людей, а особенно для тех, которые хотят идти вперед. Но его опасное значение удваивается для этих людей в периоды общественного застоя, когда они обязаны с особенной энергией вести «борьбу духовным оружием». Оружие, выкованное Вами, г. Богданов, совсем не годится для передовых людей: оно обеспечивает им не победу, а поражение. Хуже того. Сражаясь этим оружием, они сами превращаются в рыцарей реакции, прокладывая дорогу для мистицизма и всякого рода суеверия.

Очень ошибаются те наши иностранные единомышленники, которые думают, подобно моему другу Каутскому, что нет надобности ломать копья из-за той «философии», которая у нас распространяется Вами и Вам подобными теоретическими ревизионистами[1]. Каутский не знает русских отношений. Он упускает из виду, что теоретическая буржуазная реакция, которая производит теперь настоящее опустошение в рядах нашей передовой интеллигенции, совершается у нас под знаменем философского идеализма и что вследствие этого особенный вред грозят принести нам такие философские учения, которые, будучи идеалистическими по всему своему существу, в то же время выдают себя за последнее слово естествознания, чуждого всяких метафизических предпосылок. Борьба с такими учениями не только не излишня, но прямо обязательна, как обязателен протест против *реакционной* «переоценки це̂нностей», добытых продолжительными усилиями русской *передовой* мысли.

Я собирался было сказать несколько слов о Вашей брошюре «Приключения одной философской школы» (СПБ. 1908), но недостаток времени заставляет меня отказаться от этого намерения. Да и нет большой надобности в разборе этой брошюры. Я надеюсь, что этих моих трех писем совершенно достаточно для того, чтобы выяснить, как относятся философские взгляды той школы, к которой я принадлежу, к Вашим, милостивый

[«Религиозный опыт», Париж — Женева 1908, стр. 417]. Это равносильно тому утверждению, что в основе всякой действительности лежат «комплексы непосредственных переживаний». Джемс не ошибается, думая, что подобные утверждения настежь отворяют дверь для религиозного суеверия.

государь, воззрениям, а главное — к воззрениям Вашего учителя Маха. Больше мне ничего и не нужно. Вести бесполезные препирательства есть тьма охотников, не из их я числа. Поэтому я лучше подожду, пока Вы напишете что-нибудь против меня в защиту своего учителя или хотя бы в защиту своей собственной «объективности» и своей собственной «подстановки». Тогда опять поговорим!

Г. Плеханов

О КНИГЕ ФР. ЛЮТГЕНАУ

Фр. Лютгенау. Естественная и социальная религия (теория религии с материалистической точки зрения). С.-Петербург 1908 г.[1]

Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание. В применении к развитию человечества это означает, что не «психика» общественного человека определяет собою склад его жизни, а склад его жизни определяет собою его «психику». Это нам хорошо известно в настоящее время. Но это еще не значит, что нам в каждом данном случае известен тот процесс, который приводит к возникновению данной психики на основе данной формы общественного бытия. Далеко нет! Очень и очень многие стороны этого многообразного процесса *только еще становятся предметом научного исследования.* Материалистическое объяснение истории представляет собою *только метод,* ведущий к познанию истины в области общественных явлений, а вовсе не конгломерат готовых, законченных выводов. И кто хочет показать себя достойным приверженцем этого метода, тот не может ограничиться простым повторением того, что не сознание определяет собою бытие, а бытие — сознание; тот должен, напротив, постараться выяснить себе, как же происходит на самом деле это определение сознания бытием. А для этого нет другого пути, кроме изучения фактов и обнаружения их причинной связи.

Что касается, в частности, *религии,* то и здесь, разумеется, уже нельзя сомневаться в том, что не сознание определяет собою бытие; но и здесь процесс определения сознания бытием еще остается для нас в очень многих отношениях неясным. Ввиду этого приходится приветствовать всякую серьезную попытку выяснения этого процесса. И в свое время книга Фр. Лютгенау, появившаяся на немецком языке лет около четырнадцати тому назад, несомненно, заслуживала большого вни-

мания со стороны всех тех, которые интересовались историческим материализмом. Но в ней и тогда можно было указать многие весьма существенные недостатки; а теперь, когда книга, страдающая этими недостатками, оказывается, кроме того, довольно-таки *устаревшей,* мы затруднились бы ответом, если бы г-жа Величкина, уже известная нам как серьезная и добросовестная переводчица, спросила нас, стоит ли ей браться за перевод этой книги: мы подумали бы, что, пожалуй, и не стоит.

Впрочем, на безрыбье и рак рыба. На русском языке сочинение г. Лютгенау представляет собою почти unicum. Поэтому мы все-таки рекомендуем его русскому читателю. И по той же причине мы не можем не пожалеть о том, что г-жа Величкина перевела книгу г. Лютгенау не так хорошо, как она перевела когда-то фон Поленца[1]. Ее новый перевод тяжел, а местами и неудовлетворителен. К тому же он искажен множеством самых досадных опечаток. Это тем более неудобно для читателей, чем менее знакомы они с предметом, т. е. чем более нуждаются в толковом руководстве.

Но перейдем к содержанию книги. Филолог по образованию, г. Фр. Лютгенау задался похвальной целью разработать вопрос о возникновении и развитии религии с точки зрения исторического материализма. К сожалению, он не был достаточно даровит для того, чтобы хорошо выполнить свою задачу. Он даже не вполне уяснил себе, что это за штука: исторический материализм. Во взгляде на этот предмет он не освободился от многих филистерских предрассудков. Он говорит: «Маркс и Энгельс доказали ошибочность идеализма и основали диалектически-материалистическое мировоззрение, по которому мы теперь в экономических условиях видим фундамент как правовых, так и нравственных и религиозных представлений» (стр. 249). Но как же это так? Разве же *мировоззрение* людей, т. е. взгляд их *на всю систему мира,* исчерпывается их взглядом *на отношение «экономических условий» к правовым учреждениям и нравственным и религиозным представлениям?* Другими словами: разве *исторический* материализм есть целое *мировоззрение?* Конечно, нет! Он — только *одна часть* мировоззрения. Какого же мировоззрения? Ну, понятно — какого: *материалистического*. Энгельс говорит, что он и Маркс применили материализм к объяснению истории. Так оно и было на самом деле. Но г. Лютгенау и слышать не хочет о материализме, который он почему-то называет *«познавательно-теоретическим»** и по адресу которого он — на стр. 249, 250 (примечание), 252, 253 и некоторых других — наговорил целую

* **Курсив наш.**

кучу самых неудобоваримых пустяков[1]. По всему видно, что он не имеет ни малейшего понятия о «познавательно-теоретическом» материализме и что он говорит о нем со слов тех самых теологов — или со слов философов, находящихся под влиянием тех самых теологов, — взгляды которых он сам, разумеется, отвергает, поскольку они распространяются на собственно историческую область и касаются религиозного вопроса. И это обстоятельство сильно вредит ему даже там, где он находится, можно сказать, у себя дома: в рассуждениях о религии. Он думает, например, что «религия начинается на границе познания или опыта» и что «чем шире становится область познания, тем у́же область религиозного верования» (стр. 247)[2]. Это можно признать правильным лишь с большой оговоркой. Дело в том, что когда область религиозного верования оказывается значительно суженной под влиянием опыта, тогда на выручку религии является та философия, которая учит, что наука и религия лежат в совершенно различных плоскостях, так как религия имеет дело с потусторонним миром, а наука, опыт — только с явлениями, и что поэтому расширение области опыта *не может* сузить область религии[3]. И *поскольку* проповедь этой философии влияет на умы, *постольку* область религиозного верования перестает суживаться под влиянием опыта. То правда, что философия этого рода могла возникнуть и приобрести влияние только при определенной социальной обстановке, только на известной стадии развития общества, разделенного на *классы*. Но это не изменяет дела; напротив, анализ влияния этой философии и ее отношения к религии дал бы г. Лютгенау возможность более ярким светом осветить связь между общественным развитием (причина) и исторической судьбою религиозных верований (следствие). Г-н Лютгенау не воспользовался этой возможностью. Он *и не мог* воспользоваться ею по той простой причине, что он не сумел отнестись критически к той — будто бы критической — философии, которую мы имеем здесь в виду. А не сумел потому, что *сам* попал под влияние этой философии. Ее влиянию на него мы и обязаны тем сугубым вздором, который наговорил он в своей книге о «познавательно-теоретическом» материализме. Но, наговорив о нем сугубого вздора, он в своем отношении к религии сам переходит на его точку зрения; и это последнее было бы, конечно, хорошо, если бы наговоренный им вздор не застилал его поля зрения и не мешал ему совершить указанный переход сознательно и не греша против логики.

Если бы этот переход совершился у него сознательно, то и приведенное нами положение, гласящее, что опыт суживает область религиозного верования, приняло бы у него гораздо более правильный вид: оно гласило бы, что накопление знаний

лишает почвы религиозные верования, но делает это только в той мере, в какой существующий порядок не мешает распространению знаний и пользованию ими для критики взглядов, унаследованных от старых времен. Именно это и говорит современный *материализм,* который отчасти принимается нашим автором как *исторический* материализм, а отчасти отвергается им под именем *познавательно-теоретического.*

Да и отвергается-то он им, можно сказать, совсем «без понятия». Так, например, рассуждая о Гегеле, он пишет: «Для Гегеля вещи и их развитие были все еще только олицетворенными отражениями существующих где-то, еще раньше мира, «идей», а не результатами своего собственного мышления, не более или менее абсолютными отражениями действительных вещей и процессов»[1] (стр. 249). Что значит «*абсолютное*» отражение, нам неизвестно, и вообще мы находим, что весь этот отрывок написан очень нескладно. Одно ясно: г. Лютгенау с Гегелем не согласен и полагает, что вещи и их развитие суть «отражения действительных вещей и процессов». Но ведь это есть не что иное, как неприятный ему «познавательно-теоретический материализм». Ах, какой пассаж! Извольте после этого толковать с г. Фр. Лютгенау о материализме: ведь он и сам не знает, что это такое.

Обо всем этом можно было бы не распространяться, если бы не следующее интересное обстоятельство. Г-н Лютгенау принадлежал когда-то к германской социал-демократии. Его книга вышла по-немецки, если память нам не изменяет, — в 1894 году[2], т. е. незадолго до начала так называемого «*пересмотра Маркса*». То, что он говорил в ней об отношении *исторического* материализма к «*познавательно-теоретическому*», свидетельствовало о том, что он находился под влиянием философских идей, господствовавших и продолжающих господствовать в среде идеологов германской буржуазии. Но мы не помним, чтобы кто-нибудь из теоретиков его тогдашней партии обратил на это хоть какое-нибудь внимание; это всем казалось чем-то совсем неважным или даже вполне естественным. А когда начался «пересмотр», то господа, взявшиеся за него («ревизионисты»), опирались, между прочим, как раз на те философские идеи, влияние которых испытал на себе г. Лютгенау, да, конечно, и не он один. Это показывает, каким образом *подготовлялся* ревизионизм, как прокладывал он себе дорогу в умы членов партии в то время, когда г. Бернштейн еще не высказывал никаких сомнений в правильности Марксова учения[3]. Об этом стоит подумать русским марксистам: в их среде теперь немало людей, занимающихся провозом той философской контрабанды, которую провозили когда-то в головы германских

социал-демократов г. Лютгенау и подобные ему непоследовательные мыслители*. Само собою понятно, что в борьбе с этой контрабандой может сделать что-либо только один стражник: *логика*. Но *этот-то* стражник во всяком случае не лишний, и ему-то надлежит бодрствовать.

Переходя ко взгляду г. Лютгенау на возникновение и развитие религиозных верований, мы должны признать, что даже и тут наш автор только отчасти справился со своей, правда, очень трудной задачей: дать этому возникновению и развитию материалистическое объяснение. Если в философии он готов был дополнять Маркса и Энгельса *Кантом*, то здесь он дополняет их *Максом Мюллером*. И таким дополнением он, как и в первом случае, только портит дело.

Он говорит: «Миф возникает просто из языка» (стр. 12) — и поясняет эту свою мысль, т. е. мысль своего авторитета, Макса Мюллера, следующими словами этого последнего: «Мы знаем, что Эос (по-гречески — утренняя заря) соответствует санскритскому Ushas и что Ushas происходит от корня Uas, что значит светит. Эос, следовательно, первоначально называлось «светящее», или «светящий», или «светящая». Кто же было это оно, он или она? Здесь мы можем прямо наблюдать неизбежное рождение мифа. То, что познается нашими внешними чувствами и что мы можем назвать, есть только следствие; это — своеобразное освещение неба, отблеск наступающего утра или, как мы сказали бы теперь, рефлекс преломляющихся в облаках солнечных лучей. Но так, разумеется, не думали древние. Составив такое слово, как Эос, означающее светящее или свет, они должны были пойти дальше и говорить: Эос возвращается, Эос ушла, Эос снова пришла, Эос поднимается из моря, Эос — дочь неба, солнце идет вслед за Эос, солнце любит Эос, солнце убивает Эос, и т. п. Что все это означает? Вы можете сказать, что это — язык, это, конечно, миф, и притом миф неизбежный»[1] (стр. 13). К этим рассуждениям М. Мюллера г. Лютгенау прибавляет: «На вопрос о сущности мифа можно, между прочим, ответить так: он есть естественная и необходимая ступень развития языка и мышления. Это, разумеется, отнюдь еще не достаточное определение» (та же стр.). Действительно, совсем «недостаточное». Но главное — то, что даже и это недостаточное определение могло бы навести г. Лютгенау на некий полезный вопрос. Он мог бы — даже должен был бы — спросить себя: нельзя ли *сократить* это определение; нельзя ли просто сказать: миф есть необходимая ступень развития мышления.

* Какой-нибудь г. Юшкевич или г. Н. Валентинов, как говорится, *ничем не хуже* г. Лютгенау.

И если бы он без предубеждения вдумался в этот вопрос, то увидел бы, что сказать так в самом деле можно. Мы и теперь, подобно нашим очень-очень отдаленным предкам, говорим: солнце село, луна взошла, ветер утих и т. д., но, выражаясь так, мы уже не думаем, как думали эти очень-очень отдаленные наши предки: что солнце, луна, ветер и пр. суть *живые* существа, одаренные сознанием и волей. Выражения остались те же, а представления, связанные с ними, сделались совсем другие; прежде характер этих представлений и вообще мышления *благоприятствовал* развитию мифов, теперь он совсем *неблагоприятен* для него. Значит, именно характером мышления, свойственного первобытному человеку, и объясняется возникновение мифов. И нет надобности повторять, каков именно этот характер: мы уже сказали, что первобытный человек *одушевляет* окружающий его внешний мир. Все дело состоит теперь только в том, чтобы выяснить себе, почему же это так? Почему первобытному человеку свойственно именно такое мышление? А на это ответить нетрудно. Характер мышления в последнем счете определяется тем запасом опыта, которым человек располагает. У первобытного человека запас опыта очень невелик; но, поскольку он существует, он относится главным образом *к животному миру:* первобытный человек уже очень рано становится *рыболовом* и *охотником*. Конечно, и на этой очень ранней ступени своего существования человечество имеет дело также и с «неодушевленной» природой: ведь и в то время оно испытывало на себе действие тепла, влаги, света и т. п. Но, испытывая на себе это действие и стараясь *понять*, *объяснить* себе его, оно по необходимости *судило о неизвестном по известному*. А известен ему был, как уже сказано, главным образом животный мир так называемых *одушевленных* предметов; неудивительно, что он счел одушевленной и всю остальную, гораздо менее известную ему природу. И чем меньше была известна ему эта остальная природа, которую он по необходимости представлял себе тогда одушевленной, тем больше простора оставалось для работы его воображения. Воображение создало целый ряд рассказов, объясняющих великие явления природы деятельностью того и[ли] другого одушевленного существа.

А из таких рассказов и состоит то, что называется *мифологией*. Но надо заметить, что г. Фр. Лютгенау сильно ошибается, когда утверждает, что первобытный человек всегда говорит о *богах*, как о *людях* (стр. 17). И не менее ошибается он, прибавляя, что «нам» известно, *почему* обоготворяемые людьми явления природы представлялись в виде людей (та же стр.). *Этого* нельзя знать, потому что *этого не было*. Объясняя великие явления природы действием живых существ,

дикарь чаще всего представляет себе эти существа в виде *животных*, а вовсе не в виде *людей*. Это до такой степени верно и так, по-видимому, общеизвестно, что прямо удивительно, как же мог г. Лютгенау не знать или упустить это из виду. Положим, что в качестве *филолога* он вообще не расположен обращаться к *этнологии*, о чем и сам заявляет в своей книге; но ведь для всего есть пределы. Сказать, что великие явления и силы природы представлялись первобытному человеку только в виде людей, — значит закрыть себе путь даже к пониманию, например, такой далеко и далеко еще не первобытной религии, какою была религия Египта времен фараонов.

Макс Мюллер мало помог г. Лютгенау в его попытке материалистического объяснения религии. Напротив, *филология* скорее помешала нашему автору обратить надлежащее внимание на *технологию*, т. е. на то, каким образом мифология видоизменяется вследствие роста производительных сил, увеличения власти человека над природой. Тем, которые будут читать разбираемую нами книгу, мы очень советуем не забывать об этом ее пробеле*.

Другим ее недостатком является излишний *схематизм* изложения. Г-н Лютгенау так изображает ход развития религиозных верований, как будто бы «естественная» религия — «отражение зависимости человека от природы» — могла быть отделена резкою гранью от «социальной» религии, которая является отражением той же зависимости «от общественных сил, сущность и характер действия которых ему (человеку. — *Г. П.*) неизвестны». Но такой грани не существует. И это нетрудно доказать с помощью тех самых соображений и определений, которые выдвигаются г. Лютгенау. Так, например, он справедливо замечает, что область *религии* гораздо у́же области *мифологии*. «Не вся мифология есть религия, — говорит он; — и только те объекты, которые способны влиять на моральный характер человека, имеют право называться религиозными» (стр. 38). Здесь неудачно выражена мысль, сама по себе правильная: религия в широком и, конечно, гораздо более точном смысле этого слова действительно возникает только тогда, когда общественный человек начинает искать у бога или у богов санкции для своей морали или вообще для

* Этот пробел нисколько не устраняется тем, что сказано нашим автором, например, о влиянии *обмена* на религиозные представления. Мы говорим теперь не об *экономии*, а именно о *технике* производства. Влияние этой последней на первобытную *мифологию*, вероятно, не менее сильно, нежели ее влияние на первобытное *искусство*. Эта же сторона дела почти совсем не затронута в книге г. Лютгенау, и в этом виновато прежде всего его пренебрежительное отношение к материалу, доставляемому современной этнологией.

своих действий и учреждений *. Но мораль есть явление *социальное*. Поэтому, освящая предписания морали и вообще данные общественные отношения людей, религия тем самым приобретает «*социальный*», т. е., по-русски, *общественный характер*. Наш автор и сам сознает это; он говорит: «С самого начала уже в аналогии между человеческим и божественным образом жизни, между отношением отца к своему ребенку и бога к человеку и т. п. заключается неизбежный элемент социальной религии» (стр. 133). Именно так! И именно потому, что это так, *нельзя* изображать «естественную» религию, как будто бы она составляла отдельную фазу религиозной эволюции, или, если хотите, — *можно*, да только, например, Тэйлору, по мнению которого религия (в своем *минимальном* виде) существует *даже там*, где мифы еще не начали освящать собою предписания морали; что же касается г. Лютгенау, для которого религия существует *только там*, где уже совершилось это соединение мифологии с моралью, то он должен был бы с первых же страниц своего изложения стараться обнаружить связь между *общественными отношениями* людей, с одной стороны, и формами их *религиозных* верований — с другой. Обнаружение такой связи было бы полезно ему, между прочим, и для выяснения того, что̀ можно было бы назвать ролью религиозного «фактора» в истории человечества. Но г. Лютгенау не счел нужным хорошенько выяснить себе и читателю эту связь. Поэтому — и вопреки его собственному мнению — «естественная религия» является в его изложении как бы независимой от «социальной» формы. То же самое приходится сказать и об «антропологической», а также и о «психологической» религии. Наш автор и эти «религии» излагает как нечто совершенно отдельное, самостоятельное. В интересах анализа он нарушает живую взаимную связь явлений и потом забывает *восстановить* эту связь в интересах *синтеза*. Неудивительно, что его изложение оказывается почти лишенным всякой внутренней связи. Его книга представляет собою, в своих отдельных главах, собрание более или менее ценных данных для материалистического объяснения «религиозного феномена», как выражаются теперь французские исследователи, но *стройного объяснения* этого «феномена» в ней мы не находим.

Однако, повторяем, на безрыбье и рак рыба. Доступная русскому читателю, не знающему иностранных языков, лите-

---

* Под религией *в узком смысле* мы понимаем то, что Тэйлор называет *minimum религии*, т. е. вообще веру в существование духов. Первоначально такая вера не имеет никакого влияния на действия людей, и тогда она не имеет ровно никакого значения как «фактор» общественного развития, поэтому и религией ее можно называть лишь с весьма существенной оговоркой.

ратура предмета до такой степени бедна, что и книга г. Лютгенау составляет в ней полезное явление. Прочитать ее, во всяком случае, не мешает.

Еще два слова. В главе *«религия и этика»* г. Лютгенау делает несколько очень метких возражений против той мысли, что нравственность всегда должна будет основываться на религии. Он говорит — как гораздо раньше его сказал, впрочем, Дидро, — что польза, приносимая человечеству религией, похожа на пользу костыля: «кто не нуждается в костыле, тот лучше ходит» (стр. 240—241). Это справедливо. Но справедливость этой блестящей мысли Дидро стала бы еще более очевидной, если бы наш автор подкрепил ее указанием на тот несомненный факт, что в истории развития человечества нравственность возникает *прежде,* нежели люди начинают освящать ее предписания ссылкою на волю сверхъестественных существ. Этот факт, конечно, известен и г. Лютгенау; но он не получил в его книге надлежащего освещения, а потому и этот факт с своей стороны не проливает у него на вопрос об отношении нравственности к религии того света, который он мог бы пролить.

Комментируя известное положение: «религия — частное дело», г. Лютгенау говорит: «Для принадлежности к партии достаточно, если кто-нибудь убедится для себя (?), что он разделяет взгляды и требования, изложенные в программе партии. Таким образом, при выборах в рейхстаг 1893 г. христианский теолог мог быть выставлен официальным кандидатом партии» (стр. 289). Это, конечно, так. Но надо все-таки заметить следующее. Программа партии основывается на совокупности таких положений, которым члены партии приписывают строго научное значение. И каждый член партии нравственно обязан по мере сил и возможности заниматься *пропагандой* этих положений. Спрашивается: как ему быть, если в своей пропаганде он сталкивается с системой взглядов, объясняющих с помощью «социальной» религии то, что он сам не может объяснить иначе, как посредством научного социализма? *Говорить против* своего убеждения? Это было бы лицемерием. *Замалчивать* некоторую часть своих взглядов? Это было бы лицемерием наполовину, т. е. в сущности таким же лицемерием. Остается *говорить правду* — говорить ее, не раздражая без надобности своего слушателя, подходя к нему тактично и даже педагогично, но все-таки говорить. И опять мы вынуждены сделать здесь ту самую оговорку, которую нам приходилось уже не раз делать в этой статье: г. Лютгенау согласен с нами; он сам говорит это *. Но говорит как-то мимоходом, а когда нужно окон-

* Т. е. был согласен и говорил, пока сам принадлежал к партии, а как он думает теперь, нам совсем неизвестно.

чательно формулировать свое мнение, он как будто склоняется к противоположной мысли. Так, на стр. 274—275 он пишет: «Самая действительная агитация будет такова: *говорить то, что есть*. Естественное происхождение религии; присоединившаяся потом зависимость религиозных представлений от экономической структуры общества; факты церковной истории; научное исследование сущности явлений, непонимание которых вызвало религиозные толкования, — все это безусловно верная действительность, которая разрушит всякое сомнение и всякую фантазию, возникшую из незнания». Это очень хорошо сказано! Но далее автор рассуждает так, что выходит, будто никакой агитации не нужно, и не нужно по той причине, что «фантазия», о которой у нас идет теперь речь, коренится в современной нам экономической действительности и исчезнет вслед за нею. Но это уже совсем плохой довод; он напоминает рассуждения анархистов и синдикалистов: *так как* политические учреждения основываются на производственных отношениях, *то*, пока существуют эти последние, политическая борьба или совсем бесполезна, или даже вредна для рабочего класса. В действительности самый ход *экономического* развития нынешнего общества дает надлежащую точку опоры для плодотворной *политической* деятельности пролетариата. И было бы нерасчетливо, было бы просто-напросто нелепо не пользоваться этой точкой опоры. Совершенно то же надо сказать и о «фантазиях».

Поясним нашу мысль примером. Несколько лет тому назад во французской партии был негр Лежитимюс, депутат от острова Мартиники. Злые языки его врагов говорили, что во время избирательной агитации Лежитимюс не только держал речи на собраниях, но и прибегал к *колдовству* для того, чтобы вернее обеспечить себе победу. Это, повторяем, не более, как злая выдумка; но допустим на одну минуту, что это правда. Как должна была бы французская партия отнестись к Лежитимюсу? Исключить его из своих рядов? Но это значило бы обнаружить вредную, непозволительную и вдобавок еще смешную нетерпимость: вера в колдовство тоже должна быть признана частным делом [1]. Против этого, надеемся, никто возражать не станет. А с другой стороны, кто из белых товарищей черного депутата не счел бы себя нравственно обязанным сообщить ему более правильный взгляд на истинные причины политических успехов и неудач? Кто из них не постарался бы вывести его из его грубого заблуждения? Разве только недоброжелательные или легкомысленные люди. А ведь вера в колдовство, несомненно, тоже имеет свое материалистическое объяснение! Но в том-то и дело, что найти для данного исторического явления материалистическое объяснение вовсе еще не значит при-

мириться с ним или объявить его неустранимым посредством сознательной деятельности людей. Не сознание определяет собою бытие, а бытие — сознание. Это так. Это исторический материализм. Но это еще не весь исторический материализм. К этому необходимо прибавить, что, раз возникнув на основе бытия, сознание со своей стороны способствует его дальнейшему развитию. Маркс хорошо знал это, высказывая свой известный взгляд на важное значение «критики религии» [1].

АНРИ БЕРГСОН

Анри Бергсон. Творческая эволюция.
Перевод с 3-го французского издания М. Булгакова.
Москва 1909

Гегель в своих *«Чтениях по истории философии»* назвал греческих софистов *мастерами в обращении с мыслями* [1]. Это название можно по всей справедливости применить к Анри Бергсону. В обращении с мыслями он является настоящим мастером. В этом отношении он бесконечно далеко оставляет за собою модного теперь у нас Э. Маха. Э. Мах почти всегда неловок даже там, где он прав. А. Бергсон почти всегда поражает своею ловкостью даже там, где он ошибается. Его нельзя читать без удовольствия, как нельзя без удовольствия смотреть на упражнения выдающегося по своему искусству гимнаста.

А. Бергсон похож на софистов и в том отношении, что *положительный* результат его чрезвычайно искусных логических упражнений весьма невелик. Скажем больше: этот результат представляет собой *отрицательную величину* там, где Бергсон пытается взглянуть с *новой* точки зрения на коренные вопросы метафизики и гносеологии. И на первый взгляд это может показаться странным. Весьма естественно удивиться умственному бесплодию человека, одаренного огромной гибкостью мысли и к тому же обладающего обширными и разносторонними знаниями. Но при ближайшем рассмотрении дело становится совершенно понятным.

Бергсон не любит ходить по избитым тропинкам: он стремится проложить свою собственную. И он, несомненно, обнаруживает немало оригинальности. Но его оригинальности все-таки хватает лишь *на частности,* которые у него иногда поистине замечательны. А *в общем* он не умеет освободиться от влияния господствующей теперь между философами *склонности*

к идеализму. И эта склонность к идеализму, от влияния которой не умеет избавиться Бергсон, несмотря на немалую свою оригинальность, сводит в конце концов на нет весь итог его, по-своему очень замечательных, исследований. Бергсон поистине является жертвой своего неуменья разделаться с идеализмом. И в этом смысле его пример глубоко поучителен.

Чтобы лучше выяснить значение этого примера, мы обратим внимание читателя на то, что можно назвать *материалистическим* элементом во взглядах Бергсона.

Вот, например, на стр. 99-й его книги «*Творческая эволюция*» мы читаем: «Растение приготовляет органические вещества непосредственно из веществ минеральных; эта способность избавляет его в общем от необходимости двигаться и вследствие этого — от необходимости чувствовать. Животное, принужденное отыскивать себе пищу, развивало в себе активность и вследствие этого — все более широкое и точное сознание» (стр. 99). Это значит: развитие *сознания* обусловливается нуждами *бытия*. Приложите это замечание, представляющее собою, впрочем, лишь перевод на язык современной биологии одной из глубочайших мыслей Аристотеля, — приложите это замечание к объяснению развития *общественной* мысли, и у вас получится *теория исторического материализма*. Бергсон и в самом деле близко подходит к этой теории. Пожалуй, можно даже предположить, что он является ее последователем. Он пишет: «Что же касается человеческого сознания, то до сих пор недостаточно подчеркнуто, что механическое изобретение было вначале его существенным шагом и что еще и теперь наша общественная жизнь имеет своим центром тяжести приготовление и пользование искусственными инструментами; что изобретения, как вехи, стоящие по пути прогресса, в то же время наметили и направление его» (стр. 118—119). Это — одно из основных положений исторического материализма. Но, как это показывает ссылка в примечании на стр. 119, Бергсону знакома лишь та очень вульгарная разновидность исторического материализма, представителем которой явился П. Лакомб[1] в своем сочинении «Социологические основы истории»*. Исторический материализм Маркса остался Бергсону совершенно неизвестным: иначе он не приписал бы П. Лакомбу того, что гораздо раньше и лучше его сделано было Марксом. И это незнакомство с историческим материализмом в его классической формулировке привело Бергсона к тому, что он не придал надлежащего значения *смене производственных отношений в процессе развития человеческого общества*. Он думает, что, «когда пройдут тысяче-

* О книге П. Лакомба см. в третьем приложении к последнему изданию нашей книги «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» [2].

летия и от прошлого останутся только крупные черты, наши войны и революции покажутся очень маловажными, если вообще будут вспоминать о них; о паровой же машине и всевозможных изобретениях, составляющих ее спутников, будут говорить, быть может, так, как мы говорим о бронзе и о тесаных камнях; она будет определять целую эру» (стр. 119). Это слишком узко. Революции революциям — рознь. Но что касается революций в производственных отношениях, *совокупностью своей характеризующих различные способы производства,* то они представляют собою настолько «крупные черты» в истории общественного развития, что, конечно, не покажутся «маловажными» ни одному серьезному историку. Однако это мимоходом. Главное же здесь то, что Бергсон так определяет «законченный интеллект»: «*способность изготовлять и употреблять неорганические орудия*» (стр. 120; подчеркнуто самим Бергсоном). Это значит, что мысль о решающей роли орудий труда в развитии человечества приобретает у него *гносеологическое* — а не только *социологическое* — значение. Да оно и неудивительно. Если у всех животных вообще *сознание* есть, как мы видели выше, продукт *активности,* то естественно, что в частности у человека *способность понимать* есть, как выражается Бергсон, «*просто прибавление к нашей способности действовать*» (стр. 3; курсив наш). Иначе и быть не может: вторая мысль есть не более как частный случай первой *. Однако весьма естественно и то, что теория познания получает материалистический вид с этой материалистической точки зрения. «Действие не может происходить в нереальности», — совершенно справедливо говорит Бергсон (стр. 5). Поэтому ходячие рассуждения о том, что мы не знаем и не можем познать сущность вещей, что мы должны остановиться перед непознаваемым и т. п., оказываются неосновательными. «Можно допустить, — говорит Бергсон, — что ум, созданный для умозрений или мечтаний, остается чуждым действительности; что он переделывает и преобразует ее; что, может быть, он даже творит ее, как мы своим воображением создаем фигуры людей и животных из обрывков проносящихся облаков. Но ум, направленный на реальные действия и на неизбежную реакцию их; ум, прикасающийся к предметам, чтобы в каждый момент получать от них меняющиеся впечатления, — такой ум кое в чем соприкасается с абсолютом» (стр. 5). Выражение «абсолют» может подать повод к недоразумениям. Мы считаем его здесь неуместным. Но, не вступая в терминологический спор с Бергсоном, мы охотно признаём, что он прав: мы не могли бы действовать на внешнюю природу,

* Тут надо заметить еще одно: приручая *животных,* человек приобретает себе в них *органические* орудия труда; а между тем их приручение тоже есть отчасти дело «*интеллекта*». Это очень важно.

если бы она оставалась недоступной для нашего познания. Это давно и хорошо выяснено в материалистической философии Маркса и Энгельса *. Пойдем дальше. Бергсон утверждает, что «там, где активность направлена на производство (как у человека. — *Г. П.*), познание необходимо касается отношений» (та же стр.). Это тоже как нельзя более верно. И отсюда опять вытекают совершенно материалистические выводы. Если бы Бергсон захотел их сделать и проследить их до логического конца, то он, при своей сильной склонности и выдающейся способности к диалектическому мышлению, осветил бы ярким светом важнейшие вопросы теории познания. Но он ни за что не хочет делать их. Он убежденный идеалист, для которого физика есть лишь «*отраженная психика*». Поэтому его так много обещающие гносеологические рассуждения приводят к избитым пустякам, и вместо новых результатов мы видим у него лишь старое, так хорошо знакомое нам идеалистическое petitio principii **.

Непреодолимое предубеждение в пользу идеализма опрокидывает у Бергсона те самые положения, которые ему удается сделать, опираясь на свои материалистические посылки. Так, объявив нашу способность *понимать* простым добавлением к нашей способности *действовать*, он под предлогом дальнейшего анализа спешит прибавить, что в «*действительности не существует ни вещей, ни действий*» (стр. 211; курсив наш). Это очень радикально! Но если это так, если нет *ни вещей, ни действий*, то само собою ясно, что мыслителю не остается ничего другого, как апеллировать к *сознанию*. Бергсон так и поступает. Сознание является у него «основным началом» (стр. 202). Правда, он оговаривается при этом, что выражение «сознание» употреблено им лишь за неимением лучшего слова и что речь идет у него отнюдь «не о том сокращенном сознании, которое функционирует в каждом из нас» (там же). Но подобная оговорка, не заключающая в себе ровно ничего нового, не только не поправляет дела, а еще более запутывает его: сверхиндивидуальное сознание есть миф, ссылка на который может удовлетворить *религиозное чувство* верующего человека, но решительно не в состоянии обосновать *философию*, в самом деле *чуждающуюся догматизма*.

Вернувшись в идеалистическую гавань из своих материалистических экскурсий, Бергсон решает, что *интеллект* способен познать действительность только с ее *внешней* стороны и что это не есть настоящее познание (см., например, стр. 167). Настоящее познание, познание действительности с ее *внутренней* стороны, может дать нам только такая философия, которая вы-

* См. мою полемику с г. Конрадом Шмидтом в сборнике «Критика наших критиков» [1].

** [логическую ошибку.]

ходит за пределы интеллекта и апеллирует к *интуиции*. Нечего и говорить, что этим самым наш мыслитель широко открывает дверь для *фантазии*. Под тем предлогом, что «философ должен идти дальше ученого» (стр. 317), он сочиняет философскую сказку, о характере и содержании которой может дать некоторое представление следующий отрывок:

«Вообразим себе приемник с паром высокого давления, где сквозь щели сосуда пар струйками проходит наружу. Этот вышедший на воздух пар почти целиком конденсируется в капельки, капельки падают на землю; очевидно, что эта конденсация и падение представляют некоторую потерю чего-то, представляют некоторый перерыв и дефицит. — Однако незначительная доля пара остается неконденсированной в течение нескольких мгновений; эта доля стремится поднять падающие капли, но самое большое, что ей удается, — это задержать их падение. Точно так же из необъятного запаса жизни непрерывно текут отдельные струйки, которые при падении образуют миры. Внутри этих миров развитие живых существ представляет остаток первоначальной струи, тот импульс, который продолжается в направлении, прямо противоположном материальности» (211).

Если вы заметите, что это comparaison n'est pas raison *, как и всякое другое, то Бергсон немедленно согласится с вами. «Мы не должны, — скажет он, — особенно упирать на это сравнение. Оно дает только слабый и не совсем верный образ действительности, так как отверстия, струя пара и образование капель — все это необходимо обусловлено, тогда как сотворение какого-нибудь мира представляет свободный акт, и жизнь, находящаяся внутри материального мира, также заключает в себе эту свободу. Скорее можно сравнить это творение с каким-нибудь жестом, например с поднятием руки; когда, например, рука предоставляется самой себе, она падает, но все же в ней сохраняется часть одушевлявшей ее воли, стремящейся поднять ее. Этот образ *творческого жеста, который затем прекращается,* дает нам более точное представление того, о чем мы говорили» (та же стр.).

Жизнь есть творческий жест, «порыв». Материя — это *прекращение порыва, остановка творческого жеста.* Мы уверены, что теперь многие русские читатели найдут это и понятным и глубокомысленным. Мы от души поздравляем этих читателей и желаем им дальнейшего проникновения, под руководством Бергсона, в сущность жизни, рассматриваемой с ее *внутренней* стороны. Для тех же, которые не увлекаются нынешней философской модой на идеализм, мы, заканчивая эту длинную

* [сравнение не довод]

рецензию, заметим, что в своей интуитивной философии Бергсон делает две огромные ошибки.

Во-первых, попытка взглянуть на процесс возникновения действительности с его внутренней стороны заранее осуждена на жестокую неудачу: ничего, кроме густого мистического тумана, из нее никогда не выходило и выйти не может. Почему? На это ответил еще Спиноза 23-й теоремой второй части своей *«Этики»* *.

Во-вторых, *процесс становления,* о котором так много говорит Бергсон, понимается им крайне односторонне: *в нем совершенно отсутствует элемент тубытия.* Этим, конечно, облегчается «разложение материального мира в простой поток», на котором настаивает Бергсон в интересах своего мистического идеализма, но этим самым *диалектика превращается в простую софистику,* как это ясно видно уже из истории *греческой* философии.

Бергсон симпатизирует *Плотину.* Иначе и быть не может. Это вполне естественно. Но что Бергсоном увлекаются некоторые *теоретики* французского *синдикализма,* — это одно из самых забавных недоразумений, какие только знает богатая недоразумениями история философской мысли. И это недоразумение показывает, на каком низком теоретическом уровне сидит мысль теоретиков французского синдикализма: *ниже упасть невозможно!*

* «Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи испытываемых телом впечатлений» («Этика», ч. II, стр. 84) [1].

О КНИГЕ г. В. ШУЛЯТИКОВА

В. Шулятиков. Оправдание капитализма в западноевропейской философии. (От Декарта до Маха.) «Московское книгоиздательство». Москва 1908

Г-н В. Шулятиков пишет: «В интеллигентских кругах установилось традиционное отношение к философии: на последнюю смотрят, как на своего рода Privatsache *, как на нечто такое, что составляет область индивидуального благоусмотрения, индивидуальных оценок, индивидуального творчества. Утверждают, что расхождение, даже самое коренное, в философских вопросах отнюдь не должно свидетельствовать о наличности социальных антагонизмов. Философские идеи представляются слишком мало и слишком слабо связанными с какой бы то ни было классовой подпочвой. И защита определенной классовой позиции не обусловливает поэтому, согласно общераспространенному взгляду, симпатий к определенной философской школе. Напротив, в данном случае допускается (sic!) широкая свобода выбора» (стр. 5). Того же взгляда, по словам автора, придерживаются и весьма многие марксисты.

«Они убеждены, что в рядах пролетарского авангарда допустимо пестрое разнообразие философских воззрений; что не имеет большого значения, исповедуют ли идеологи пролетариата материализм или энергетику, неокантианство или махизм. Предполагается, что философия — вещь очень невинная» (стр. 5).

Г-н В. Шулятиков решительно отрицает «невинность» философии. Он думает, что убеждение в ее «невинности» составляет наивную и очень прискорбную ошибку. «Философия не составляет счастливого исключения, — говорит он; — на умозрительных «высотах» буржуазия остается верна себе. Она говорит не о чем ином, как о своих ближайших классовых выгодах и

* [частное дело]

стремлениях, но говорит очень своеобразным, трудно понимаемым языком. Все без остатка философские термины и формулы, с которыми она оперирует, все эти «понятия», «идеи», «воззрения», «представления», «чувства», все эти «абсолюты», «вещи в себе», «ноумены», «феномены», «субстанции», «модусы», «атрибуты», «субъекты», «объекты», все эти «духи», «материальные элементы», «силы», «энергии» служат ей для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений. Имея дело с философской системой того или другого буржуазного мыслителя, мы имеем дело с картиной классового строения общества, нарисованной с помощью условных знаков и воспроизводящей социальное profession de foi * известной буржуазной группы» (стр. 6).

В этих замечаниях нашего автора крупица истины перемешана с весьма «наивным» заблуждением. Конечно, нелепо думать, что философские идеи не связаны с «классовой» подпочвой. Но решительно неизвестно, почему на умозрительных «высотах» буржуазия «говорит не о чем ином, как о своих *ближайших* классовых выгодах и стремлениях». Что же мешает умственным представителям буржуазии, забравшись на указанные высоты, задуматься не только о ближайших выгодах и стремлениях своего класса, но также и о более или менее *отдаленных?* То правда, что задача исследователя очень *упростится,* если он предположит, что философская мысль данного класса всегда выражает лишь *ближайший* интерес этого класса. *Но простота— далеко не всегда достоинство.* Мы сейчас увидим это на примере самого г. Шулятикова.

Г-н Шулятиков, считающий себя «философом марксизма», полагает «поэтому» (т. е., очевидно, потому, что философия выражает *ближайшие* интересы буржуазии), что «вопрос должен быть поставлен решительно». Он говорит: «Не к переделке деталей на подобного рода картинах должна свестись задача философа марксизма. Нельзя принимать эти картины за нечто такое, что можно было бы утилизировать и согласовать с пролетарским мировоззрением. Это значило бы впадать в оппортунизм, пытаться сочетать несочетаемое. Задача философа марксизма, на наш взгляд, совершенно иная. Требуется прежде чем заняться философскими построениями, произвести переоценку философских понятий и систем, отправляясь от вышенамеченной нами точки зрения» (стр. 7).

Наш «философ марксизма» намеревается, как видите, совершить целую революцию. Это похвально. Но известно, что весь ад вымощен добрыми намерениями. Посмотрим же, как осуществляется похвальное намерение г. В. Шулятикова.

* [исповедание веры]

Принимаясь за оценку философских ценностей, он замечает, что в данном отношении сделано очень мало, хотя «первый, блестящий опыт подобной переоценки имел место еще несколько лет тому назад». Говоря это, он имеет в виду статью г. А. Богданова *«Авторитарное мышление»*, помещенную в сборнике его статей *«Из психологии общества»*. Г-н Шулятиков убежден, что названная статья открывает новую эру в истории философии. По его словам, «после появления этой статьи спекулятивная философия потеряла право оперировать со своими двумя основными понятиями «духа» и «тела»; было установлено, что последние сложились на фоне авторитарных отношений и антитеза между ними отразила социальную антитезу — антитезу организующих «верхов» и исполнительских «низов». С изумительной последовательностью буржуазная критика замалчивала работу русского марксиста...» (та же стр.).

Мы сейчас увидим, как велико достоинство тех идей, которые были почерпнуты нашим автором в «блестящей» статье г. Богданова. Но теперь мы считаем необходимым обратить внимание читателя вот на какое обстоятельство. По мнению г. Шулятикова, статья г. А. Богданова лишила спекулятивную философию «права» оперировать с понятиями «духа и тела». Допустим, что это, действительно, было сделано ею. Но ведь Маркс тоже «оперировал» с этими двумя понятиями. Бесспорно, он оперировал с ними по-своему: он смотрел на них с точки зрения *материалиста*; но все-таки — «оперировал». Ввиду этого возникает вопрос: какая же судьба постигла материалистическую философию Маркса с появлением сокрушительной статьи г. Богданова? Лишилась ли и эта философия «права» оперировать на свой материалистический лад с понятиями «духа» и «тела»? Если — нет, то ясно, что статья г. Богданова совсем не открывает собою новой эры. Если — да, то не менее ясно, что «русский марксист», на которого опирается наш автор, отличился в философии тем, что мимоходом ниспроверг философию самого Маркса. Но марксист, философское дело которого заключается в ниспровержении философии Маркса, есть марксист совершенно особого рода: его марксизм заключается не в том, что он *следует* за Марксом, а в том, что он его *опровергает*. И так оно и есть на самом деле: «русский марксист», вдохновивший г. Шулятикова, принадлежит к последователям того самого Эрнста Маха, которого он, г. Шулятиков, относит к числу идеологов буржуазии. (См. главу: «Эмпириокритицизм», стр. 132—147.)

Теперь посмотрим, чему научил г. В. Шулятикова этот странный *марксист*, следующий *за буржуазным* философом.

«Вождь-организатор и рядовой общинник, исполнитель его приказаний, — такова первая социальная антитеза, которую знает история. Вначале она сводилась к простой противополож-

ности ролей. С течением времени она стала знаменовать нечто большее. Явилось экономическое неравенство: организаторы постепенно превратились в собственников орудий производства, принадлежавших некогда обществу. И параллельно с этим, как отзвук совершавшегося общественного расслоения, складывалось понятие о духовном и телесном началах, противостоящих друг другу» (стр. 11).

Прежде всего, совсем не верно то, что первая социальная антитеза, какую знает история, есть противоположность между вождем-организатором и рядовым общинником, исполняющим его приказания. Первая социальная антитеза возникла как противоположность между мужчиной и женщиной. Говоря это, я, разумеется, имею в виду *не физиологическое, а социологическое* разделение труда между ними. Это разделение наложило свою печать на весь строй первобытного общества и на все его миросозерцание. Но не им вызвано представление о *духе* или, точнее, о *душе*. Современная этнология недурно выяснила генезис этого представления. Все новые данные этой науки подтверждают правильность выдвинутой Тэйлором теории *«анимизма»*. Согласно этой теории, первобытный человек одушевляет всю природу, причем душа, присутствием или отсутствием которой объясняются все явления природы, представляется ему как нечто, при обыкновенных условиях недоступное для его внешних чувств. Смерть, сон и обморок относятся к числу тех явлений, которые наиболее способствовали возникновению понятия о душе. Но сон, смерть и обморок обусловливаются не социальными противоположностями, а физиологической природой человека. Поэтому объяснять социальными противоположностями возникновение понятия о душе — а следовательно, и о духе — значит злоупотреблять тем методом, который сулит нам чрезвычайно ценные открытия в будущем, но употребление которого в дело предполагает два непременных условия: во-первых, известную способность к логическому мышлению; во-вторых, знание фактов. Мы с сожалением должны признать, что оба эти условия блистают своим отсутствием в труде г. В. Шулятикова.

Мы только что видели, как плохо знает он факты, относящиеся к первобытной истории человечества; а его неуклюжие рассуждения о «невинности» философии показывают, как мало он способен к логическому мышлению. В самом деле, утверждать, что «все без остатка философские термины» служат для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений, — значит доводить чрезвычайно важный вопрос до той простоты, которая может быть характеризована эпитетом *«суздальская»*. Этот эпитет обозначает собою не какой-нибудь «общественный класс», не «группу» и не «ячейку», а просто огромную умственную дубоватость. Что разделение общества на

иное, какъ представленія вторыхъ". *) Мы убѣждены, что бѣлый столъ, находящійся въ данную минуту передъ нами, является чѣмъ-то внѣшнимъ по отношенію къ нашей душѣ. Но современные философы, заявляетъ Юмъ, не оспариваютъ того, что всѣ чувственныя качества—бѣлизна, твердость и пр. качества вторичныя и существуютъ не въ объектахъ: „они—наши представленія, не имѣющія соотвѣтствующаго внѣшняго архетипа или модели". То же самое слѣдуетъ сказать и о такъ называемыхъ первичныхъ качествахъ. Идею протяженія, напр., мы получаемъ исключительно изъ ощущеній осязанія и зрѣнія. Путемъ отвлеченія, абстрагированія, подобной первичной идеи создать мы не можемъ. „Протяженіе, недоступное ни зрѣнію, ни осязанію, не можетъ быть представлено; точно также недоступно человѣческому представленію такое протяженіе, которое было бы и осязаемо и видимо, но не было бы ни твердымъ, ни мягкимъ, ни чернымъ, ни бѣлымъ. Пусть кто-нибудь попробуетъ представлять себѣ треугольникъ, который не будетъ ни равно,—ни разностороннимъ и стороны котораго не будутъ имѣть предѣльной длины, и также не будутъ стоять другъ къ другу въ отдѣльномъ отношеніи; это лицо вскорѣ убѣдится въ нелѣпости всѣхъ схоластическихъ понятій объ абстракціи и общихъ идеяхъ". Юмъ идетъ по пути, намѣченному Беркли, выдвигаетъ понятіе объ индивидуализированныхъ „комплексахъ". Не существуетъ человѣка вообще: существуетъ *или* Петръ *или* Иванъ *или* Яковъ. Не существуетъ для мануфактуры разъ навсегда опредѣленнаго типа рабочаго, „рабочаго вообще", а существуетъ *или* лондонскій квалифицированный рабочій *или* ки-

*) Давидъ Юмъ: „Изслѣдованіе человѣческаго разумѣнія", пер. С. И. Церетели, стр. 176.

ну, еще бы! Был представлением это знал Юм видимым и пр.

Заметки Г. В. Плеханова на полях книги В. Шулятикова «Оправдание капитализма в западно-европейской философии» (М. 1908)

классы имеет решающее влияние на ход его умственного развития, — это не подлежит ни малейшему сомнению. И так же мало подлежит сомнению то обстоятельство, что разделение общества на классы вызывается «в последней инстанции» (выражение Энгельса) его экономическим развитием. Но одно дело — *влияние*, а другое дело — *непосредственное отражение*. Кроме того, сказать, что экономическое развитие общества обусловливает собою «в последней инстанции» все остальные стороны его развития, значит признать — именно этими тремя словами: «в последней инстанции» — наличность *многих других, промежуточных «инстанций»*, каждая из которых влияет на все прочие. Таким образом, получается, как видите, весьма сложная система сил, при исследовании которой «суздальская» простота не может ничего дать, кроме самых комичных результатов. Мы уже видели у г. В. Шулятикова один из образчиков этой «суздальской» простоты. У него выходит так, что когда Кант писал о ноуменах и феноменах, то он не только имел в виду различные общественные классы, но также — по выражению одной старухи-чиновницы Г. Успенского — «норовил в карман» одного из этих классов, именно буржуазии. Получается что-то вроде пасквиля на человеческую мысль, такого пасквиля, который мог бы вызвать много справедливого негодования, если бы не отличался глубочайшим комизмом.

Недостаток места не позволяет нам приводить другие образчики. Ограничимся еще одним. Г-н В. Шулятиков пишет:

«Мир представляет у Авенариуса агломерат центральных нервных систем. «Материя» абсолютно лишена всяких «качеств», как «первичных», так «вторичных», некогда считавшихся ее неотъемлемой принадлежностью. Решительно все в материи определяется «духом», или, по терминологии автора «Критики чистого опыта», центральной нервной системой» (стр. 144). Почему же так думает Авенариус? А вот почему: «Современный капитал чрезвычайно «эластичен»: для него не существует рабочих раз навсегда определенного типа, а существуют *сегодня* рабочие известной профессии и известной квалификации, *завтра* — другой профессии и другой квалификации, сегодня — Иваны, завтра — Павлы или Яковы...» Довольно! это так хорошо, что у нас возникает вопрос: не шутит ли г. В. Шулятиков? Может быть, он пишет *пародию на марксизм?* Как пародия, его книга очень зла и даже талантлива, но, разумеется, совсем несправедлива.

В заключение заметим, что мы так и останемся в полнейшей неясности насчет того, «допускается» ли в среде сознательного пролетариата материалистическая философия Карла Маркса и Фридриха Энгельса.

О ТАК НАЗЫВАЕМЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЯХ В РОССИИ

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ
О РЕЛИГИИ

I

Речь пойдет у нас о так называемых религиозных исканиях в современной России. Если я не ошибаюсь, это одна из самых современных тем. Очень недавно — можно сказать, совсем на днях — г. Александр Яблоновский писал в «Киевской мысли» (№ 151), что «в нашем отечестве сейчас внимание общества как бы раскололось на три части и фиксируется на богоискательстве, на порнографии и на атлетической борьбе». К сожалению, это очень похоже на правду. Я никогда не интересовался атлетической борьбой и никогда не увлекался порнографической литературой. Но современное наше русское «богоискательство» кажется мне заслуживающим очень серьезного внимания, и мне хочется поделиться теми размышлениями, на которые оно меня наводило и наводит.

Но тут полезна будет следующая оговорка.

Один из самых известных наших богоискателей, С. Н. Булгаков, — прославившийся своим духовным отступлением от «марксизма к идеализму» и даже значительно далее, вплоть до Саровской пустыни, — пишет в сборнике «Вехи» [1], недавно вышедшем 3-м изданием и, несомненно, имевшем большой «успех скандала», а пожалуй, и не одного скандала:

«В русском атеизме больше всего поражает его догматизм, то, можно сказать, религиозное легкомыслие, с которым он принимается. Ведь до последнего времени религиозной проблемы, во всей ее огромной и исключительной важности и жгучести, русское «образованное общество» просто не замечало и не понимало, религией же интересовалось вообще лишь постольку, поскольку это связывалось с политикой или же с проповедью атеизма. Поразительно невежество нашей интеллиген-

Г. В. Плехановъ.

Отъ обороны къ нападенію.

Отвѣтъ г. А. Богданову, критика итальянскаго синдикализма и другія статьи.

Мы никогда не должны оставаться на оборонительной позиціи, а всегда переходить къ нападенію.

Вильгельмъ Либкнехтъ.



Складъ изданія: Москва, Моховая, домъ Бенкендорфъ, книжный магазинъ А. Д. Друтманъ.

Титульный лист сборника «От обороны к нападению» (1910)

ции в вопросах религии. Я говорю это не для обвинения, ибо это имеет, может быть, и достаточное историческое оправдание, но для диагноза ее духовного состояния. Наша интеллигенция по отношению к религии просто еще не вышла из отроческого возраста, она еще не думала серьезно о религии» *.

Нечего греха таить: это так. И потому, что это так, я и не побоялся сделать эту длинную цитату. Наш атеизм, действительно, очень легкомыслен, и наша интеллигенция, в самом деле, отрочески относится к вопросам религии. Г-н Булгаков говорит правду. Но он говорит не полную правду. Он позабыл прибавить, что невежество в вопросах религии обнаруживают у нас не только те, которые проповедуют атеизм, но также и те, которые так или иначе занимаются «богоискательством» и «богостроительством». Наши «богоискатели» и «богостроители» тоже еще не думали серьезно о религии, и их религиозная проповедь вовсе не так чужда политики (в широком смысле слова), как это может показаться на первый взгляд. Все это я, подобно г. Булгакову, говорю не для обвинения, но для диагноза духовного состояния тех, которые ведут модную теперь проповедь «религиозного самоопределения». Это состояние лучше всего может быть характеризовано словами: непреодолимая склонность к религиозному догматизму. Моя задача заключается, между прочим, в том, чтобы определить общественные причины, вызвавшие эту склонность. Но каковы бы они ни были, несомненно то, что названная склонность существует и едва ли не в одинаковой степени дает себя чувствовать в произведениях таких «богоискателей», «божественные» находки которых, по-видимому, чрезвычайно сильно отличаются друг от друга. Обратимся ли мы к г. Минскому с его книгой «Религия будущего» или к г. Луначарскому с его книгой «Религия и социализм»; прислушаемся ли мы к «антибуржуазному» г. Мережковскому или же к откровенно буржуазному г. Гершензону; вдумаемся ли мы, наконец, в «божественный глагол» г. П. Б. Струве, — везде мы встретимся с тем догматизмом, который так не нравится г. Булгакову, и с тем невежеством в вопросах религии, против которого он так энергично восстает. К слову сказать, этих недостатков отнюдь не чужды и религиозные рассуждения самого г. Булгакова. Он, видящий соломинку в чужом (атеистическом) глазу, в своем собственном глазу не замечает бревна. Это старая, но вечно новая история!

Но как бы там ни было, а что правда, то правда: русские «передовые люди» никогда не думали серьезно о религии. Прежде в этом не было большой беды, а теперь наступила такая пора, когда невнимательное отношение к религиозным вопросам

* *С. Н. Булгаков*, Героизм и подвижничество. «Вехи», стр. 32.

может повести за собою весьма печальные последствия. О религии нужно теперь думать и говорить очень серьезно.

Будем же и мы думать и говорить о ней серьезно. И с этой целью, прежде чем критиковать религиозные находки, делаемые нашими «богоискателями», постараемся составить себе правильное понятие о том, *что такое религия*.

Понять данное явление — значит выяснить себе, как оно развивается. Мы не имеем возможности изучить здесь историю религии. Поэтому у нас остается только один путь для выхода из затруднения: *исследовать самые общие и характерные черты того процесса, изучить который в его целом мы не имеем никакой возможности*. Мы и выходим на этот путь.>

II

Религию можно определить как *более или менее стройную систему представлений, настроений и действий*. Представления образуют *мифологический элемент* религии; настроения относятся к области *религиозного чувства*, а действия — к области *религиозного поклонения* или, как говорят иначе, *культа*. Мы должны прежде всего и больше всего остановиться на мифологическом элементе религии.

Греческое слово «*миф*» значит — *рассказ*. Человека поражает известное — все равно, действительное или мнимое — явление. Он старается объяснить себе, как оно произошло. Так возникают мифы. Пример: древние греки верили в существование богини Афины (Минервы). Как произошла эта богиня? У Зевеса болела голова и, должно быть, болела очень уж сильно, потому что он решился обратиться к помощи хирургии. Роль хирурга выпала на долю Гефеста (Вулкана), который вооружился секирой и так сильно хватил царя богов по голове, что она раскололась, и из нее выскочила богиня Афина *. Другой пример:

* [Примеч. из сборн. «От обороны к нападению»] [1]. — По поводу моего указания на миф, сообщавший *о происхождении* богини Афины, г. В. Розанов в «Новом Времени» от 14-го октября 1909 г. упрекнул меня в том, что я будто бы забыл сказать, какое же явление объяснялось у греков Палладой-Афиной и особым способом ее происхождения. Но мой удивительный критик, сам доводящий до сведения своего читателя, что он не дал себе труда прочитать мою статью, просто-напросто не понял, о чем я говорю. Я привел рассказ о происхождении Афины из головы Юпитера в качестве мифа, объясняющего, *как произошла богиня Афина*... *А почему* она произошла так, а не иначе, это уже совсем другой вопрос, на который отвечают *не мифы, а науки — история религий и социология*. О любезностях, с которыми обращается ко мне г. В. Розанов, толковать не стоит: *на юродивых не обижаются, особенно* когда они выступают в «*Новом Времени*». Интересно в психологическом отношении одно: известно ли г. В. Розанову, как объясняет современная наука особенность мифа о происхождении Паллады-Афины? В этом весьма позволительно усомниться [стр. 187].

древний еврей спрашивал себя: откуда произошел мир? На этот вопрос ему отвечал рассказ о шести днях творения и о создании человека из праха земного. Третий пример: современный австралиец племени Эрентэ хочет знать, откуда взялась луна. Это его любопытство удовлетворяется рассказом о том, как в старину, когда еще не было луны на небе, умер и похоронен был один человек — Опоссум *. Скоро этот человек воскрес и вышел из могилы в виде мальчика. Его сородичи перепугались и пустились бежать, а он стал преследовать их, крича: «Не бойтесь, не бегите, а не то вы совсем умрете. Я же, хотя умру, но воскресну на небе». И вот он вырос, состарился, потом умер, но затем появился в виде луны и с тех пор он периодически умирает и воскресает **. Так объясняются не только происхождение луны, но и ее периодические исчезновения и появления. Я не знаю, удовлетворит ли такое объяснение кого-нибудь из наших нынешних «богоискателей»; полагаю, однако, что — никого. Но австралийского туземца оно удовлетворяет, так же как удовлетворял грека известного периода рассказ о появлении Афины из головы Юпитера или древнего еврея рассказ о шести днях творения. *Миф есть рассказ, отвечающий на вопросы: почему?* и *каким образом? Миф есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями.*

Один из самых выдающихся немецких этнологов нашего времени говорит: «Миф есть выражение первобытного миросозерцания («Mythus ist der Ausdruck primitiver Weltanschauung») ***. И это в самом деле так. Необходимо очень примитивное миросозерцание для того, чтобы верить, будто луна есть вышедший из могилы и вознесшийся на небо человек — Опоссум. В чем же состоит главная отличительная черта этого миросозерцания? Она состоит в том, что *человек, его держащийся, олицетворяет явления природы.* Все эти явления представляются первобытному человеку действиями особых существ, имеющих, подобно ему, сознание, потребности, страсти, желание и волю. Уже на очень ранней ступени развития эти существа, будто бы вызывающие своими действиями известные явления природы, приобретают в представлении первобытного человека характер духов, и,

* Опоссум — небольшое австралийское животное, принадлежащее к сумчатым. Мы еще увидим, каким образом, согласно представлениям дикарей, можно быть человеком и опоссумом или же каким-нибудь другим животным.

** *A. van Gennep*, Mythes et légendes d'Australie, Paris, p. 38. [*А. ван Женнеп*, Мифы и легенды Австралии, Париж, стр. 38.]

*** *D-r P. Ehrenreich*, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt, Berlin 1905, S. 10. [*Д-р П. Эренрейх*, Мифы и легенды южноамериканских дикарей в сопоставлении с мифами и легендами Северной Америки и Старого света, Берлин 1905, стр. 10.]

таким образом, складывается то, что Тэйлор назвал *анимизмом*. «Принимают, — говорит этот исследователь, — что духовные существа управляют явлениями материального мира и жизнью человека или влияют на них здесь и за гробом; так как, далее, думают, что они сообщаются с людьми, что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие, то рано или поздно вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умилостивить. Таким образом, анимизм в его полном развитии обнимает собою верования в управляющие божества и подчиненные им духи, в душу и в будущую жизнь — верования, которые переходят на практике в действительное поклонение» *.

Это тоже правильно; но нужно помнить, что иное дело — *вера* в существование духов, а иное дело — *поклонение* им; иное дело — *миф*, а иное дело — *культ*. Первобытный человек верит в существование множества духов, но поклоняется он лишь некоторым из них **. Культ возникает из соединения *анимистических идей* с известными *религиозными действиями*. Нам, разумеется, нельзя будет миновать вопроса о том, чем обусловливается это соединение, но мы не должны забегать вперед. Теперь нам нужно ознакомиться с происхождением анимизма. Тэйлор справедливо замечает, что первобытный анимизм служит воплощением сущности спиритуалистической философии в ее противоположности философии материалистической ***. Но если это так, то изучение анимизма окажет нам двойную услугу: оно не только будет способствовать выяснению наших понятий о первобытных мифах, но и раскроет перед нами «сущность спиритуалистической философии». А этим никак нельзя пренебрегать в такую эпоху, когда многие стремятся воскресить философский спиритуализм ****.

---

* *Эдуард Б. Тэйлор*, Первобытная культура, т. II, СПБ. 1897, стр. 10[1]. Ср. также: *Elie Reclus*, Les croyances populaires, Paris 1907, p. p. 14—15 [*Эли Реклю*, Народные верования, Париж 1907, стр. 14—15] и *Вундт*, Völkerpsychologie, II. Band, 2-er Theil, S. 142 [Народная психология, т. II, ч. 2, стр. 142] и след.

** «Vermenschlichung und Personifizierung von Naturerscheinungen, — справедливо говорит Эренрейх, — bedingen an sich noch kein religiöses Bewusstsein» [«Очеловечение и персонификация явлений природы сами по себе еще не обусловливают никакого религиозного сознания»] (Цит. соч., стр. 25).

*** *Тэйлор*, цит. соч., стр. 8[2].

**** Интересно отметить, что анимизм нашел очень яркое выражение в одном из стихотворений Е. А. Баратынского. Вот это стихотворение (*«Приметы»*)[3]:

Пока человек естества не пытал
Горнилом, весами и мерой,

III

Г-н Богданов пытался установить наличность «особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными общественными формами» *. Не отвергая совершенно общепринятой теперь среди этнологов и изложенной мною выше теории анимизма, г. Богданов находит, однако, ее неудовлетворительной. Он думает, что она «может правильно указывать тот психический *материал*, который послужил, по крайней мере отчасти, для построения анимистических взглядов; но остается вопрос: почему из этого материала возникла форма мышления, являющаяся *основной* и *всеобщей* на известной ступени развития» **. И вот на этот вопрос г. Богданов отвечает признанием особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными формами. Анимистический дуализм является, по его мнению, отражением общественного дуализма, дуализма между высшими и низшими, между организаторами и организуемыми [2]. Он говорит: «Пусть перед нами общество, в котором авторитарные отношения охватывают всю систему производства, так что каждое общественно-трудовое действие разлагается на активно-организаторский и пассивно-исполнительский элементы. Таким образом целая громадная область опыта — сфера непосредственного производства — неизбежно познается членами общества *по определенному типу — по типу однородной двойственности*, в которой постоянно сочетаются элементы организа-

---

По детски вещаньям природы внимал,
Ловил ее знаменья с верой;
Покуда природу любил он, она
Любовью ему отвечала:
О нем дружелюбной заботы полна,
Язык для него обретала.
Почуя беду над его головой,
Вран каркал ему в опасенье,
И замысла, в пору смирись пред судьбой,
Воздерживал он дерзновенье.
На путь ему выбежав из лесу волк,
Крутясь и подъемля щетину,
Победу пророчил, и смело свой полк
Бросал он на вражью дружину.
Чета голубиная, вея над ним,
Блаженство любви прорицала.
В пустыне безлюдной он не был одним:
Нечуждая жизнь в ней дышала.

Баратынский наивно сожалел о том, что успехи ума лишили человека анимистических иллюзий:

Но чувство презрев, он доверил уму,
Вдался в суету изысканий...
И сердце природы закрылось ему,
И нет на земле прорицаний.

Это, конечно, смешно, как заметил еще Белинский [1]. Но анимистический взгляд все-таки выражен Баратынским как нельзя более ярко.

* *А. Богданов*, Из психологии общества, СПБ. 1904, стр. 118.

** Там же, та же стр. Курсив г. Богданова.

торские и исполнительские» *. А когда человек привыкает понимать свои трудовые отношения к внешнему миру как проявления активной, организующей воли, воздействующей на пассивную силу исполнителей, тогда «то же самое начинает он находить во всяком явлении». И тогда возникают в его представлении души вещей. «Он видит движение солнца, течение воды, слышит шелест листьев, ощущает дождь и ветер, и для него всего легче представлять все это таким же способом, каким представляет он свою общественно-трудовую жизнь: за внешнею силой, которая прямо действует на него, он предполагает личную волю, которая ее направляет; и хотя эта воля для него невидима, тем не менее она непосредственно достоверна, потому что без нее ему непонятно явление» **. Это очень хорошо. Так хорошо, что г. Шулятиков написал, на основании мысли г. Богданова, целую историю новой философии [1]. Одно плохо: хорошая мысль г. Богданова противоречит действительности.

Очень возможно, даже вероятно, что анимизм не был самым первым шагом в развитии человеческих представлений о мире. Вероятно, прав был М. Гюйо, полагавший, что «исходный момент религиозной метафизики заключается в своеобразном туманном монистическом взгляде не на божественное начало, не на *божество*... но на душу и тело, которые вначале мыслились как единое целое» ***. Если это так, то анимизм надо считать вторым шагом в развитии указанных представлений. М. Гюйо так и говорит: «Ближайшею по времени к этой концепции является концепция самостоятельных душ, дуновений, одухотворяющих тела, духов, способных покидать свое жилище. Эта концепция известна у историков религий под именем *анимизма*. Она обращает на себя внимание прежде всего своим дуалистическим характером. В основе ее лежит взгляд на противоположность между душою и телом» ****. Как бы там ни было, но факт тот, что анимизм развивается уже у первобытных народов, совершенно чуждых «авторитарной» организации общества. Г-н Богданов очень ошибается, утверждая со свойственной ему смелостью: «известно, что на самых ранних ступенях общественного развития, у самых низкостоящих племен, анимизма еще нет, представление о духовном начале совершенно отсутствует» *****. Нет, это совсем не «известно»! Этнология лишена возможности наблюдать те человеческие племена, которые придерживались «своеобразного туманного монистического

* *А. Богданов*, Из психологии общества, стр. 113—114. Курсив г. Богданова.

** Там же, стр. 115.

*** *М. Гюйо*, Безверие будущего, СПБ. 1908, стр. 60 [2].

**** *М. Гюйо*, там же, та же стр.

***** *А. Богданов*, цит. соч., стр. 118.

взгляда»; она не знает их. Наоборот: самые низшие из всех племен, доступных наблюдению этнологии, — так называемые низшие охотники — придерживаются анимизма. Всякому известно, что к числу таких племен принадлежат, например, цейлонские веддахи. Однако, по свидетельству Пауля Саррацена, они верят в существование души после смерти *. Другой исследователь, Эмиль Дешан, высказывается еще категоричнее. Он утверждает, что, по мнению веддахов, каждый умерший человек становится «демоном», т. е. духом, и что вследствие этого духи весьма многочисленны. Веддахи приписывают им свои неудачи **. То же мы видим у негритосов Андаманских островов; то же — у бушменов; то же — у австралийцев, словом, то же — у всех «низших охотников». Эскимосы Гудзонова залива, не очень далеко опередившие этих охотников, тоже являются убежденными анимистами: у них есть духи воды, духи туч, духи ветров, духи облаков и т. д. ***. Если мы пожелаем узнать, какой степени развития достигли «авторитарные» отношения между эскимосами, то мы услышим, что у них вовсе нет никакого начальства, т. е. никакой «авторитарности» («among these people there is no such person as chief») ****. Правда, и у этих эскимосов есть вожди, но власть этих вождей ничтожна, да и к тому же они находятся обыкновенно под влиянием так называемых английскими исследователями «людей медицины», т. е. колдунов, т. е. людей, состоящих *в сношениях с духами* *****. У эскимосов еще очень сильны остатки первобытного родового коммунизма. Что же касается до таких низших племен, как веддахи, то их надо признать настоящими и, по-своему, безупречными коммунистами. Где же тут авторитарные отношения производства? Само собою разумеется, что представление первобытных охотничьих племен о духе далеко не лишено характера материальности: духи этих племен еще не имеют той невещественной природы, какая свойственна, например, богу современных христиан или тем «элементам», которые играют такую важную роль в «естественно-научной» философии Эрнеста Маха [1]. Когда «дикарь» хочет вообразить духа, он

* «Ueber religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen» in Actes du II-ième Congrès International d'Histoire de Religions à Bâle, 1904, p. 135. [«О религиозных представлениях у низших человеческих рас» в документах II международного конгресса по истории религий в Базеле, 1904, стр.135.]

** *E. Deschamps,* Au pays des veddas, Paris 1892, p. 386. [*Э. Дешан,* В стране веддахов, Париж 1892, стр. 386.]

*** *Lucien Turner,* The Hudson Bay Eskimo, Eleventh Report of the Bureau of Ethnology, p. 194. [*Люсьен Турнер,* Эскимосы Гудзонова залива, Одиннадцатый отчет Этнологического бюро, стр. 194.]

**** Там же, стр. 193.

***** Там же, та же стр.

очень часто воображает его в виде маленького человечка *. В таком представлении, конечно, много «вещественности». Но, во-первых, оно свойственно было, скажем, и тому художнику XIV века (был ли это Орканья или кто другой), который написал на одной из стен пизанского кладбища знаменитую фреску «Торжество смерти» [1]. Пусть г. Богданов посмотрит эту фреску или хоть ее фотографию: он убедится, что человеческие души изображены на ней именно в виде маленьких людей, обладающих всеми признаками вещественности вплоть до тонзуры на голове той жирной души католического священника, которую за руки тащит ангел, желающий отнести ее в рай, а за ноги держит (тоже обладающий всеми признаками вещественности) дьявол, как это по всему видно, собирающийся водворить ее в аду. Г-н Богданов скажет, может быть, что XIV век тоже не знал настоящего анимизма. Но в таком случае, когда же появился этот настоящий анимизм? Ведь не тогда же, когда возникла так называемая «эмпириомонистическая философия»!

Во-вторых, надо помнить еще и вот что. Все наши представления по самой простой необходимости имеют «вещественный» характер. Все дело тут в большем или меньшем числе свойственных данному представлению «вещественных» признаков. Чем меньше таких признаков, тем отвлеченнее это представление, и тем более склонны мы приписывать ему нематериальную природу. Тут происходит как бы дистилляция представлений, возникающих у человека в процессе его воздействия на внешнюю природу. И нельзя не признать, что уже низшие охотники очень далеко уходят на пути такой дистилляции. Если представление о духе крепко срастается у них (да, как известно, не только у них) с представлением о дыхании, то это, между прочим, потому, что один из результатов дыхания — движение выдыхаемого воздуха, — с одной стороны, несомненно, существует, а с другой — почти совершенно недоступен нашим внешним чувствам **. Чтобы составить себе представление о духе, уже «дикарь» старается вообразить себе нечто такое, что не действует на наши внешние чувства. Смотря на глаз своего собеседника, он видит иногда на внешней роговой оболочке маленькое изображение человека. Это изображение он и считает душою говорящего с ним ***. Он принимает это изображение за душу по-

* У кафров тени умерших живут под землею; только и сами они и их скот и хижины — т. е., стало быть, тени скота и тени хижин — отличаются очень маленьким ростом. «Völkerkunde», von D-r *F. Ratzel,* erster Band, Leipzig 1888, S. 268. [«Народоведение» д-ра *Ф. Ратцеля*, т. 1, Лейпциг 1888, стр. 268.]

** Другой причиной этого сочетания представлений служит тот факт, что прекращение дыхания свидетельствует о прекращении жизни.

*** У Тэйлора это изображение носит название «зрачкового образа» [1]. *Э. Монсэр* («Revue de l'histoire des religions» [«Обзор истории религий»],

тому, что считает его совершенно нематериальным, т. е. неуловимым и недоступным ни для какого воздействия с его стороны. Он забывает при этом, что он *видит* это изображение, т. е. что оно *действует на его глаз* *. Вопрос о том, почему анимистическая форма мышления является «*основной*, *всеобщей* на известной ступени развития», получает правильный смысл лишь в совершенно другой формулировке. Он должен гласить: почему вера в богов сохраняется даже в таких цивилизованных обществах, производительные силы которых достигли очень высокой степени развития и которые, таким образом, приобрели значительную власть над природой? На этот вопрос уже давно дали ответ основатели научного социализма, и я изложил этот ответ в одном из своих открытых писем к г. Богданову [1]. Но чтобы вполне понять его, необходимо окончательно разобраться в занимающем нас теперь вопросе о происхождении анимизма.

На этот счет мы тоже находим интересные указания у одного из основателей научного социализма, именно у Фридриха Энгельса.

В своей замечательной работе «Людвиг Фейербах» он писал: «Великим основным вопросом всякой, а особенно новейшей, философии является вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидения, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущение причиняются не телом их, а особой от тела душой, остающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, когда оно умирает, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении души ко внешнему миру. Так как смерть состоит в том, что отделяется от тела душа, остающаяся живою, то нет надобности придумывать для нее особую смерть. Так возникло представление об ее бессмертии, на той ступени развития не заключавшем в себе ничего утешительного, казавшемся лишь роковою, совершенно непреоборимою необходимостью и часто, например, у греков, считавшемся положительным несчастием. Представление о личном бессмертии выросло

1905, 1—23) ставит обычай закрывать глаза покойнику в связь с этим взглядом на «зрачковый образ», как на душу.

* Мах говорит: «Мы, естествоиспытатели, порой относимся с неодобрением к понятию «душа», часто подсмеиваемся над этим понятием. Но вещество есть абстракция того же точно сорта, не хуже и не лучше той абстракции. Мы знаем о душе столько же, сколько о веществе» (*Э. Мах*, Принцип сохранения работы. СПБ. 1909, стр. 31). Мах очень ошибается: дух есть абстракция совсем другого «сорта»: представление о духе получается в результате усилия *отвлечься от представления о материи*. Это абстракция второго порядка, отрицающая реальную основу, на которой вырастает абстракция первого порядка — вещество.

не из потребности в религиозном утешении, а из того простого обстоятельства, что, признавши существование души, люди не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти» *.

Итак, не зная строения своего тела и не умея объяснить сновидения, люди создают представления о душе. В подтверждение этого Энгельс, ссылаясь на Имтурна, делает следующее, совершенно верное замечание: «Еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено то представление, что снящиеся им люди суть души, на время покидающие тело; при этом на человека, виденного во сне, возлагается ответственность за те его поступки, которые снились видевшему сон»**.

Дело не в авторитарной организации производства, которая у дикарей отсутствует, а у варваров низшей ступени находится еще в зачаточном состоянии, — дело в технических условиях, при которых первобытный человек борется за свое существование.

Его производительные силы очень мало развиты; его власть над природой ничтожна. А ведь в развитии человеческой мысли *практика* всегда предшествует *теории:* чем шире круг воздействия человека на природу, тем шире и правильнее его понятия о ней. И наоборот: чем уже этот круг, тем беднее его теория. А чем беднее его теория, тем более склонен он объяснять с помощью фантазии те явления, которые почему-либо привлекают к себе его внимание. В основе всех фантастических объяснений жизни природы лежит суждение по аналогии. Наблюдая свои собственные действия, человек видит, что им предшествуют соответствующие им желания, или — чтобы употребить выражение более близкое к его образу мыслей — что эти действия *вызываются* этими желаниями. Поэтому он думает, что и поразившие его явления природы были вызваны чьей-то волей. Предполагаемые существа, волей которых вызываются поражающие его явления природы, остаются недоступными для его внешних чувств. Поэтому он считает их подобными человеческой душе, которая, как мы уже знаем, невещественна в указанном выше смысле. И это предположение о том, что явления природы вызываются волею существ, недоступных для его внешних чувств или доступных для них лишь в самой малой степени, развивается и упрочивается под влиянием его охотничьего образа жизни. Это может показаться парадоксом, но это действительно так: охота как источник существования располагает человека к спиритуализму.

Энгельс говорит в своей книге «О происхождении семьи, частной собственности и государства», что племена, живущие

* *Ф. Энгельс,* Людвиг Фейербах, СПБ. 1906, стр. 40—41 [1].
** Там же, стр. 40, примечание [2].

исключительно охотой, «фигурируют» только в книгах, потому что охота является слишком ненадежным источником существования *. Это совершенно верно. Так называемые низшие охотничьи племена питаются не только мясом убитых на охоте животных, но также, не говоря уже о рыбах и моллюсках, растительными корнями и клубнями. И при всем том современная этнология все более и более убеждает нас, что охота определяет собою весь образ мыслей «дикого» человека. Его миросозерцание и даже его эстетические вкусы являются миросозерцанием и вкусами зверолова. В своем этюде об искусстве [2] (см. мой сборник «За двадцать лет») я, высказав тот же взгляд на миросозерцание и вкусы «дикаря», сослался на фон-ден-Штейнена, так хорошо изучившего быт и нравы бразильских индейцев. Теперь я повторю эту ссылку.

«Мы только тогда поймем этих людей, — говорит он, — когда станем рассматривать их как создание охотничьего быта. Важнейшая часть всего их опыта связана с животным миром, и на основании этого опыта составилось их миросозерцание. Соответственно этому и их художественные мотивы с удручающим однообразием заимствуются из мира животных. Можно сказать, что все их удивительно богатое искусство коренится в охотничьей жизни»**. И в той же жизни коренится вся их мифология. «Мы должны, — говорит только что цитированный мною фон-ден-Штейнен, продолжая характеризовать психологию бразильских индейцев, — совершенно стереть в своих мыслях всякую границу между человеком и животным. Конечно, у животного нет лука со стрелами и палок для выбивания зерен маиса, но к этому и сводится в глазах индейца главное различие между ним и животным» ***. Но если нет границы между человеком и животным и если человек имеет душу, то, очевидно, должно иметь ее и животное. Таким образом, когда «дикарь», рассуждая о явлениях природы, судит по аналогии, то он судит не только по аналогии с самим собою, но по аналогии со всем животным миром.

Подобно человеку, животные умирают. Их смерть, так же как и смерть людей, объясняется тем, что их души покидают их тело. Этим еще более расширяется область анимистических представлений. Мало-помалу — но, вопреки г. Богданову, задолго до того, как возникает авторитарная организация производ-

* «Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats», 8-te Auflage, Stuttgart 1900, S. 2 [«Происхождение семьи, частной собственности и государства», изд. 8, Штутгарт 1900, стр. 2] [1].

** «Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens», Berlin 1894, S. 201. [«Среди первобытных народов Центральной Бразилии», Берлин 1894, стр. 201.] Ср. *Фробениуса*, Die Weltanschauung der Naturvölker, Weimar 1898. [Миросозерцание первобытных народов, Веймар 1898.] [3]

*** Цит. соч., стр. 351.

ства, — весь мир оказывается населенным духами, и каждое явление природы, которое обращает на себя внимание первобытного человека, получает свое «духовное» объяснение. Чтобы понять, как произошел анимизм, нет никакой надобности апеллировать к авторитарной организации производства, совсем не существующей на первой стадии общественного развития.

Что авторитарная организация — и не только производства, *но и всего общественного* быта, — раз возникнув, начинает оказывать огромное влияние на религиозные представления, это совершенно неоспоримо. Это лишь частный случай того общего правила, согласно которому в обществе, разделенном на классы, развитие идеологий совершается под сильнейшим влиянием междуклассовых отношений. Мне уже не раз приходилось ссылаться на это правило, говоря об искусстве. Но это правило, как и всякое другое, может быть понято верно, а может также быть истолковано в карикатурном смысле. Г-н Богданов, к сожалению, предпочел карикатурное истолкование, вследствие чего и приписал авторитарным отношениям решающую роль даже в таком обществе, в котором их вовсе не существует.

Теперь мы можем оставить г. Богданова и вернуться к Тэйлору.

IV

Тэйлор говорит: «Древняя анимистическая теория жизни, рассматривающая отправления ее как действие душ, объясняет многие из физических и умственных состояний теорией отлетания всей души или некоторых из составляющих ее духов. Эта теория имеет очень широкое и твердое положение в биологии диких» *. Далее Тэйлор приводит немало примеров, подтверждающих эту его мысль. О человеке, находящемся в бесчувственном состоянии, южные австралийцы говорят, что он без души. Того же мнения держатся и туземцы Фиджи. Они думают, кроме того, что если позвать душу, покинувшую тело, то она может вернуться. Случается поэтому, что больной фиджиец, лежа на земле, громко кричит, призывая назад свою душу. Татарские расы северной Азии строго держатся теории отлетания души при болезни, и в буддистских племенах ламы употребляют торжественные заклинания для того, чтобы вернуть больному душу, похищенную у него злым духом **. Таких примеров очень много у Тэйлора, да, конечно, и не только у Тэйлора, и они, без сомнения, очень убедительны. Но пример буддистских лам, которые своими заклинаниями заставляют злого духа вернуть душу, похищенную им у человека, вызывает такие

* *Тэйлор*, цит. соч., стр. 17 [1].
** Там же, стр. 17—18 [2].

вопросы: стало быть, есть какая-то сила, подчиняющая себе духов? А если такая сила существует, то не следует ли отсюда, что теория анимизма даже в представлении дикарей объясняет собою далеко не все явления природы?

На оба эти вопроса приходится дать утвердительный ответ. Да, первобытный человек признает существование такой силы, которая подчиняет своей воле даже духов. Да, анимистическая теория не все объясняет даже в физике и биологии первобытного человека.

Почему же это? Да просто потому, что анимизм — как и вообще спиритуализм — на самом деле не объясняет *ни одного* явления природы.

Возьмем один из приводимых Тэйлором примеров.

Больной фиджиец зовет назад свою душу. Он объясняет свою болезнь ее уходом. Но пока он не выздоровел, его болезнь идет своим ходом, и так как душа ушла, то ясно, что дальнейшее течение болезни обусловливается действием какой-то другой силы, а не присутствием души, которым объясняется, очевидно, только нормальное состояние организма.

Далее. Больной фиджиец, громко звавший назад свою душу, умирает. Его душа не захотела последовать его приглашению, не вернулась в его тело. Его труп начинает разлагаться. Если смерть объясняется тем, что душа ушла из тела, то опять ясно, что процесс разложения трупа объясняется какими-то другими причинами, а не действием отсутствующей души. Подобных фактов можно указать великое множество. Их неоспоримая наличность и отражается в сознании первобытного человека в виде убеждения в том, что есть какая-то сила или какие-то силы, способные влиять даже на волю духов. Вследствие такого убеждения буддистский лама и прибегает к заклинаниям, которые должны, по его мнению, принудить злого духа вернуть назад похищенную им человеческую душу. Его заклинания принадлежат к обширной области *первобытной магии*.

Некоторые новейшие исследователи считают магию как бы естествознанием первобытного человека. Они видят в ней зачаточное убеждение в закономерности явлений природы. Так, Фрэзер пишет: «Ее основное убеждение есть основа современной науки; вся система покоится на вере, конечно слепой, но твердой и реальной, в то, что в природе существует порядок и единообразие» *. В этом смысле Фрэзер считает магию, вместе с наукой, прямо противоположной религии, которая основывается на убеждении в том, что единообразный порядок природы может быть нарушен богом или богами по просьбе людей **. В этом

* *J. G. Frazer,* Le rameau d'or, Paris 1903, t. I, p. 64. [*Дж. Фрэзер,* Золотая ветвь, Париж 1903, т. I, стр. 64.] [1]

** Там же, стр. 66 [2].

есть большая доля правды. Магия противоположна религии в том смысле, что религиозный человек объясняет явления природы волею субъекта (духа, бога), между тем как человек, который обращается к помощи магии, старается открыть объективную причину, определяющую собою эту волю. Указываемая Фрэзером противоположность между религией, с одной стороны, и магией и наукой — с другой, есть противоположность между субъективным и объективным методом объяснения явлений. Эта противоположность, несомненно, обнаруживается уже и в представлениях дикарей. Но не следует забывать при этом, что между наукой и магией есть в высшей степени важное различие. Наука старается открыть причинную связь явлений там, где магия довольствуется простой ассоциацией идей, простым символизмом, который сам может основываться лишь на недостаточно ясном различении между тем, что происходит в голове человека, и тем, что совершается в действительности. Пример: чтобы вызвать дождь, краснокожий американский колдун льет известным образом воду с крыши своей хижины *. Вид и шум текущей с крыши воды напоминает ему о дожде, и он убежден, что этой ассоциации идей достаточно для того, чтобы вызвать дождь. Если дождь в самом деле пойдет после того, как вода будет пролита на крыше, то краснокожий колдун объяснит это магическим действием своей операции. Этого достаточно, чтобы показать, какое неизмеримое расстояние отделяет магию от науки.

Магия делает ту самую ошибку, которая в высокой степени свойственна современному эмпириомонизму. Она смешивает объективные явления с субъективными. И именно потому, что она смешивает их, свойственный ей ход идей не устраняет хода идей, свойственного анимизму. Магия дополняется анимизмом; анимизм дополняется магией. Это мы на каждом шагу видим решительно во всех религиях.

Магические действия являются составною частью всякого культа. Но нам пока еще рано говорить о культе, нам предварительно нужно выяснить себе некоторые другие стороны первобытного миросозерцания.

V

Мы видели, что анимизм по самой природе своей не способен дать сколько-нибудь удовлетворительное объяснение явлений и что даже дикарь, твердо держащийся анимизма, далеко не всегда прибегает к анимистическим объяснениям. Теперь нам

* *D. G. Brinton*, Religions of Primitive Peoples, New-York — London 1899, pp. 173—174. [*Д. Бринтон*, Религии первобытных народов, Нью-Йорк — Лондон 1899, стр. 173—174.]

пора спросить себя: какой же, однако, вид принимают эти объяснения там, где люди удовлетворяются ими?

Человек убежден, что данное явление есть действие такого-то духа. Но каким же образом может он представить себе тот процесс, с помощью которого данный дух вызвал данное явление? Само собою понятно, что этот процесс непременно будет напоминать собою тот или другой из тех процессов, с помощью которых сам человек вызывает желательные для него явления.

Вот яркий пример. Некоторые полинезийцы на вопрос о том, откуда взялся мир, отвечают: однажды бог сидел с удочкой на берегу моря и вдруг вытащил на крючке мир вместо рыбы. Первобытный рыболов представляет себе действия бога по образу своих собственных действий, и так поступает не один рыболов. Но действия «дикаря» заключены в очень узкие пределы крайне низким уровнем его техники. Библия говорит: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» *. А когда Адам согрешил, бог возвестил ему: «Прах ты и в прах возвратишься» **. Убеждение в том, что человек был сделан богом из «праха», т. е., точнее, из *«земли»*, т. е., еще точнее, из *глины*, очень распространено в среде первобытных племен. Но это очень распространенное убеждение предполагает известное состояние техники, а именно — знание людьми горшечного искусства. А это знание приобретается первобытным человеком далеко не сразу. Цейлонские веддахи до сих пор не имеют его ***.

Поэтому им не могло бы прийти в голову, что человек был сделан богом из «земли», подобно тому как горшок делается горшечником из глины. Характер первобытной космогонии вообще определяется характером первобытной техники.

Нужно заметить, однако, — и это чрезвычайно важно для выяснения причинной зависимости мышления от бытия, — что в первобытной мифологии редко говорится о сотворении мира и человека. Дикарь «творит» сравнительно мало; его производство ограничивается главным образом тем, что он с большей или меньшей затратой труда добывает, присваивает себе то, что создается природой помимо его творческих усилий: мужчина ловит рыб и убивает животных, между тем как женщина вырывает коренья и клубни диких растений. «Дикарь» не творит тех животных, ловля которых поддерживает его существование; но его существование зависит от того, насколько он знает

* «Бытие», гл. 2, ст. 7.

** «Бытие», гл. 3, ст. 19.

*** «Töpferei ist den Weddas unbekannt». *Paul Sarasin* (Loc. cit., 129). [«Горшечное искусство незнакомо веддахам», *Пауль Саразэн* (цит. соч., 129).]

привычки этих животных, насколько ему известны те места, где они водятся, и т. д. Вот почему основным вопросом, на который отвечает его мифология, является вопрос не о том, *кто создал* человека и животных, а о том, *откуда они пришли*. Раз придуман ответ на этот коренной вопрос, первобытный охотник удовлетворен, и его любознательность не выдвигает перед ним новых вопросов. Для того, чтобы она выдвинула их, ему нужно предварительно сделать новые шаги в области технического развития.

Для примера укажу на следующий миф австралийцев племени Дайери. «Вначале земля открылась посреди озера Перегунди, и из трещины вышло одно животное за другим: Кеуельке — ворон; Кетере — род попугая; Уэрукети-Эму (австралийский страус) и т. д. Они еще не были вполне сформированы, и у них недоставало членов и органов чувств, поэтому они легли на дюнах, окружавших озеро. Так как они лежали растянувшись на песке, то их силы возросли под действием солнца, и они стали кана (т. е. совершенными людьми) и, став такими, разошлись по всем направлениям» *. Вот и все. Здесь, как видите, бог ровно ничего не делает: земля сама открывается и из нее выходят существа, правда, не совсем еще сформированные, но сами собою формирующиеся под благодетельным действием солнца. Современный христианин сказал бы, что такая теория могла быть придумана только атеистом, и она в самом деле должна быть отнесена к числу тех теорий, которые стараются объяснить эволюцию живых существ, не прибегая к «гипотезе бога».

Это тоже может показаться парадоксом, но и это неоспоримо так: первобытный охотник — эволюционист по преимуществу. Во всех известных нам действительно первобытных мифах говорится не о создании человека и животных, а об их развитии. Вот несколько примеров. Чтобы покончить с Австралией, на которую я только что ссылался, я укажу на то, как, по рассказам австралийцев племени Нарринайери, произошли некоторые рыбы. Жили-были два охотника: Неррендир и Нипилл. Они вместе ловили рыбу в одном озере. Нипилл поймал огромную рыбу, а его товарищ разрезал ее на куски и бросил эти куски в воду. Из каждого куска произошла особая порода рыб. Некоторые другие породы рыб имеют иное происхождение: они произошли из плоских камней, которые были брошены в воду одним из упомянутых выше двух охотников **. Это очень далеко от христианской космогонии, но это недалеко от того греческого мифа, согласно которому люди произошли из камней.

* *Van Gennep*, цит. соч., стр. 28.
** Там же, стр. 7.

Если из эвкалиптовых лесов Австралии мы перенесемся в песчаные пустыни Южной Африки, то мы найдем там, очевидно, очень древний миф бушменов, открывающий нам, что люди и животные вышли из пещеры или из трещины в земной поверхности где-то на севере, где, как уверяют сведущие люди, до сих пор видны следы, оставленные первыми людьми и первыми животными. Этот миф сообщен миссионером Маффатом, считающим его совершенно нелепым. Но тот же Маффат признается, что бушмены в свою очередь находили нелепым его рассказ о сотворении мира: вы, говорили они, не были в раю и не можете знать, что там произошло; а мы можем найти оставшиеся на песке следы первого человека *. История умалчивает о том, насколько убедительно возразил почтенный христианин на этот не лишенный остроумия довод.

Недалеко от бушменов живет — может быть, теперь вернее было бы сказать: жило — племя Овагереро, с которым немцы недавно вели такую бесчеловечно-истребительную войну [2]. Овагереро гораздо развитее бушменов; это не охотники, а типичные скотоводы. По их рассказам, первый человек и первая женщина вышли из дерева Омумбо-Ромбонга. Из того же дерева вышел крупный рогатый скот, между тем как мелкий рогатый скот вышел из одной плоской скалы **. Некоторые зулусы думают, что люди вышли из тростника, а по мнению других, они вышли из-под земли ***.

В Новой Мексике индейцы племени Навахо рассказывают, что все американцы жили первоначально в пещере, а потом прорыли дыру и вышли наружу. Вместе с ними вышли и все животные ****.

В этих последних мифах речь идет, правда, не об эволюции живых существ, но об их появлении в готовом виде. Однако это нисколько не противоречит сказанному мною. В данном случае для меня главное дело не в том, явились ли живые существа в результате процесса развития или же всегда существовали в настоящем виде. Оно состоит в том, были ли эти существа сотворены тем или другим духом. И мы видим, что ни один из приведенных мною мифов не говорит об их сотворении. Мало того. Эренрейх, основательно изучивший индейцев Южной Америки, говорит, что там, где люди и животные считаются вышедшими из земли, никто уже не спрашивает, откуда же они

* *A. Lang*, Mythes etc., pp. 161—162. [*А. Лэнг*, Мифы и т. д., стр. 161—162.] [1]

** *A. Lang*, там же, стр. 162.

*** *A. Lang*, там же, стр. 164—165.

**** *A. Lang*, там же, стр. 170.

там взялись *. В другом месте тот же автор замечает, что там, где мифы выводят людей из-под земли, ничего не упоминается об их сотворении. Впрочем, он сам несколько ограничивает это замечание. По его словам, туземцы Южной Америки уверены, что люди всегда существовали, но только их было очень мало и потому все-таки понадобилось впоследствии сотворять новых людей **. Это, несомненно, уже переход от старой мифологии к новой, отражающей в себе успехи техники и соответствующее им увеличение творческой деятельности человека в процессе добывания им себе средств к жизни. Тот же Эренрейх приводит пример, как нельзя лучше обнаруживающий тесную связь мифологии с первыми, неверными шагами техники. Мы узнаем от него, что, согласно мифу, господствующему у племени Гварайо, человек был создан из глины, но что создать его таким образом удалось лишь после некоторых неудачных попыток ***.

Итак, миф о сотворении человека возникает не сразу. Он предполагает некоторые, с нашей нынешней точки зрения невысокие, но на самом деле чрезвычайно важные успехи техники. И, чем больше совершенствуется техника, чем больше растут производительные силы человека, чем более увеличивается его власть над природой, тем более упрочивается миф о создании мира богом ****. Так продолжается до тех пор, пока диалектика человеческого развития не поднимает власть человека над природой на такую высоту, на которой «гипотеза бога», создающего мир, оказывается ненужной. Тогда человек покидает эту гипотезу — подобно тому как достигший совершеннолетия австралиец покидает гипотезу духа, карающего детей за шалости, — и возвращается на точку зрения эволюции, характеризующей собою один из первых этапов развития его мысли. Но теперь он обосновывает эту гипотезу с помощью всего того огромного запаса знаний, который приобретается им в процессе своего собственного развития. В этом случае последняя фаза похожа на первую, только она неизмеримо богаче содержанием.

* *P. Ehrenreich*, Die Mythen und Legenden etc., p. 33. [*П. Эренрейх*, Мифы и легенды и т. д., стр. 33.]

** Там же, стр. 55.

*** Там же, та же стр.

**** В одной из местностей древнего Египта бог Хнум изображался в виде горшечника, лепящего яйцо. Это было то первоначальное яйцо, из которого развился весь мир. Это эклектический миф, соединяющий в себе первобытную эволюционную теорию с учением о сотворении мира богом. В Мемфисе рассказывали, что бог Фта построил мир, как каменщик строит здание. В Саисе верили, что мир был *соткан* одной богиней, и т. д. (*P. D. Chantepie de la Saussaye*, Manuel d'histoire des religions, Paris 1909, p. 122. [*П. Д. Шантепи де ля Соссэй*, Руководство по истории религий, Париж 1909, стр. 122.]) [4]

VI

Первобытный человек считает себя очень близким к животному. Ввиду этого становится понятным то странное на первый взгляд обстоятельство, что дикие племена считают себя связанными с ними *узами кровного родства*.

Тотемизм характеризуется верой в существование родства между данным кровным союзом людей и данным видом животных. Говоря это, я имею в виду так называемый *животный* тотемизм. Кроме него есть *растительный* тотемизм, характеризующийся верой в существование взаимной связи между людьми и *растениями*. Я не буду распространяться здесь о нем, так как его природа будет достаточно ясна для всякого, кто составит себе правильное понятие о животном тотемизме. Притом же есть все основания думать, что растительный тотемизм возник значительно позже, на основе представлений, связанных с животным тотемизмом *.

Для наглядности возьмем пример. Положим, что данный клан считает своим тотемом черепаху. В таком случае он убежден, что черепаха находится с ним в кровном родстве, вследствие чего она не только не станет вредить ему, но, напротив, будет оказывать его членам всякое покровительство. Со своей стороны, члены этого клана не должны вредить черепахе. Ее убийство считается грехом, и если кто-нибудь из них случайно найдет мертвую черепаху, то он обязан будет похоронить ее с теми обрядами, какие соблюдаются при похоронах членов его клана **. А если бы крайняя нужда — скажем, голод — вынудила его убить черепаху, то он должен был бы торжественно извиниться перед нею в такой явной непочтительности. Когда недостаток в пище вынуждает краснокожего, считающего своим тотемом медведя, убить этого зверя, то он не только извиняется перед ним в этом, но и приглашает его поесть своего собственного мяса на пиру, которым сопровождается счастливая охота на него ***. Я не знаю, всегда ли смягчается медведь ввиду такой необычайной любезности, но факт тот, что животное-

---

* Ср. *Frank Byron Jevons*, An Introduction to the History of Religion, Third edition, London [*Фрэнк Байрон Джевонс*, Введение в историю религии, изд. 3-е, Лондон], стр. 115 [1].

** Подобно этому, греки не считали позволенным есть омара. На одном из островов Эгейского моря был обычай оплакивать случайно найденных мертвых омаров и торжественно хоронить их. Некоторые ученые думают, что в Аттике такой же привилегией пользовался волк. (*Frazer*, Le totémisme, Paris 1898, p. 23 [*Фрэзер*, Тотемизм, Париж 1898, стр. 23]). С тех пор, как вышла эта книга, Фрэзер изменил свой взгляд на *происхождение* тотемизма, но сделанная им *характеристика* его до сих пор остается наиболее полной. Впрочем, о тотемизме см. также *у Вундта*, цит. соч., т. II, ч. 2, стр. 238 и след.

*** *Frazer*, там же.

тотем умеет жестоко мстить своим родственникам-людям за свое убийство. Так, туземцы о-ва Самоа, считающие своим тотемом черепаху, уверяют, что если кто-нибудь из них позволит себе поесть ее мяса, то непременно заболеет. Они прибавляют, что не раз сами слышали, как кто-то, находившийся в теле такого больного, говорил: «он меня съел, за это я его убиваю» *. Очевидно, что это говорил дух съеденной черепахи. Но зато, если люди умеют чтить свой тотем, он относится к ним очень благосклонно. Так, в Сенегамбии негры клана скорпиона никогда не подвергаются укушению со стороны этих животных, отличающихся особенной ядовитостью в той местности **. Но этого мало. В той же Сенегамбии члены клана змеи имеют завидную способность одним своим прикосновением исцелять людей, укушенных змеею ***. В Австралии животное-тотем — например, кенгуру — извещает своих родственников-людей о приближении неприятеля. Австралийское же племя Кернаи, тотемом которого служит ворона, узнает по ее карканию свое будущее ****. На о-ве Самоа туземцы клана совы, отправляясь на охоту, наблюдали полет этой птицы: если она летела в направлении к неприятелю, это значило, что следует нападать на него; если же она удалялась в обратном направлении, то из этого заключали, что нужно отступать, и т. д. Некоторые из них имели поэтому ручных сов, к услугам которых и обращались в случае военных действий *****.

Иногда животное-тотем оказывает услуги, так сказать, метеорологического свойства. Во время тумана краснокожие из клана черепахи племени Омага (в Северной Америке) рисуют на песке черепаху с головой, обращенной к югу, и кладут на этот рисунок немного табаку. Они надеются разогнать таким образом туман ******.

Не вдаваясь в дальнейшие подробности насчет тотемизма, прибавлю еще вот что. Когда данный клан подразделяется на две части, тогда и его тотем принимает частичный характер. Так появились, например, кланы серых волков и желтых волков у ирокезов, больших черепах и малых черепах у них же и т. д.*******. А когда два клана сливаются между собою, тогда их общий тотем является чем-то вроде греческой химеры: его воображают состоящим из двух различных животных ********.

* *Frazer*, стр. 26.

** Там же, стр. 30.

*** Там же, стр. 33.

**** Там же, стр. 34. Впрочем, в Австралии неупотребительно американское слово *«тотем»*. Там употребляют слово *«кобонг»* [стр. 206][1].

***** *Frazer*, стр. 35.

****** *Frazer*, там же, стр. 36.

******* *Frazer*, там же, стр. 89.

******** *Frazer*, там же, стр. 92.

Первобытный человек не только допускает возможность родства между ним и данным животным видом, но сплошь да рядом ведет от этого вида свою родословную и считает себя обязанным ему всеми своими небогатыми культурными приобретениями. И это опять нисколько не удивляет современных этнологов. Не раз цитированный мною фон ден Штейнен говорит: «В самом деле, индеец обязан животным самой важной частью своей культуры... Их зубы, кости, раковины являются его орудиями труда, без которых он не мог бы выделывать ни своего оружия, ни своей утвари. И каждому ребенку известно, что животные, охота на которых является необходимым предварительным условием такой выделки, до сих пор доставляют все эти необходимейшие вещи» *. Совершенно то же узнаем мы от Эренрейха: «Животные доставляют человеку орудия труда и культурные растения, и их мифы рассказывают, как человек получил эти блага от своих животных собратьев» **. В Северной Америке вся мифология племени тлинкитов вращается, по совершенно верному выражению А. Краузе, вокруг Эла, ворона, играющего роль творца мира и благодетеля человечества ***. Мифология бушменов, несомненно принадлежащих к числу самых низших охотников, характеризуется, как говорит Э. Лэнг, тем, что животные играют в ней почти исключительную роль, причем особенно отличается некий Кагн (или И- Каджен), который есть не кто иной, как саранча ****. В мифологии туземных племен Австралии животные тоже занимают первое место, причем небезынтересно будет заметить, что некоторые из них играют роль Прометея, стараясь доставить людям огонь *****. Правда, в австралийской мифологии другие животные стараются скрыть от людей употребление огня. Но это, конечно, не изменяет дела. И все это как нельзя яснее показывает нам, что в миросозерцании дикаря в самом деле нет границ между ним и животным, и все это делает понятным для нас тот факт, что первоначально человек воображает своих богов в виде животных. Греческий философ Ксенофан ошибался, говоря, что человек всегда творит своего бога по своему образу и подобию. Нет, сначала он творит его по образу и подобию животного.

---

* *Von-den-Steinen*, там же, стр. 354.

** *Эренрейх*, назв. соч., стр. 28.

*** D-r *Aurel Krause*, Die Tlinkit-Indianer, Jena 1885, S. S. 253, 266—267. [Д-р *Аурель Краузе*, Индейцы племени Тлинкит, Иена 1885, стр. 253, 266—267.]

**** *A. Lang*, Mythes, cultes et religions, Paris 1896, p. 331—332. [*А. Ланг*, Мифы, культы и религии, Париж 1896, стр. 331—332.]

***** Укажу, например, на роль сокола в мифологии одного из племен Виктории. (*Arnold van Gennep*, Mythes et légendes d'Australie, Paris, p. 83. [Арнольд ван *Дженнеп*, Мифы и легенды Австралии, Париж, стр. 83.] Год издания не указан; предисловие подписано 1881 г.)

Человекоподобные боги возникают лишь впоследствии, как результат новых успехов человека в деле развития своих производительных сил. Но и впоследствии в религиозных представлениях людей долго сохраняются глубокие следы зооморфизма. Достаточно напомнить о поклонении животным в древнем Египте и о том, что статуи, изображавшие египетских богов, очень часто имели звериные головы.

VII

Однако что же такое бог? Нам известно, что первобытный человек верит в существование многочисленных духов. Но далеко не всякий дух есть бог. Очень долго верили — а многие верят и поныне — в существование дьявола. Однако дьявол не бог. В чем же заключаются отличительные признаки этого последнего понятия?

По определению Пейна, бог есть «благорасположенный» (к человеку. — *Г. П.*) дух, который воплощается в известном материальном предмете, обыкновенно служащем ему изображением (идолом. — *Г. П.*), и которому люди приносят в жертву пищу, питье и т. д. в надежде получить от него за это помощь в своих житейских делах *.

Это определение должно быть признано правильным в применении к очень длинному культурному периоду. Но оно не совсем правильно в применении к первым шагам человечества на пути культурного развития.

Пока человек представляет себе своего бога в виде зверя, он считает его воплощенным не в каком-нибудь неодушевленном предмете, а именно в данной животной породе. Животные, служащие тотемами, должны быть признаны самыми первыми богами, каким только поклонялось человечество.

Кроме того, данное Пейном определение предполагает такую степень индивидуализации богов, которая достигается опять-таки далеко не сразу. В эпоху тотемизма богом служит не индивидуум и не более или менее многочисленная группа индивидуумов, а целый животный вид или целая животная разновидность: медведь, черепаха, волк, крокодил, сова, орел, рак, скорпион и т. д. Человеческая личность еще совсем не выделяется из кровного союза, и сообразно этому еще совсем не начинается процесс индивидуализации богов. В этот первый период мы встречаемся с тем замечательным явлением, что бог — точнее: божественный клан — не заботится о человеческой нравственности, как это делает, например, бог христианский, еврейский,

* Цит. *у Эндрью Лэнга*, The Making of Religion, London 1900, p. 161. [Создание религии, Лондон 1900, стр. 161.]

магометанский и т. п. Первобытный божественный клан наказывает людей только за их грехи по отношению к нему самому. Мы знаем, что если туземец о-ва Самоа съест свой тотем-черепаху, то он наказывается за это болезнью и смертью. Но и тут первоначально наказанию подвергается не отдельное лицо, а весь его кровный союз: кровная месть есть основное правило первобытной Фемиды. Замечу, между прочим, что именно поэтому первобытный человек отнюдь не может быть склонен к тому, что мы теперь называем свободой вероисповедания: бог карает его за грехи его сородичей — иногда, как это делал Иегова, до четвертого колена, — поэтому самое простое благоразумие требует от него, чтобы он внимательно следил за тем, как ведут себя эти последние по отношению к богу. Бытие определяет собою сознание.

На почве такой психологии вырастают, например, следующие факты.

Спенсер и Джилен сообщают, что некоторые туземцы центральной Австралии воспитывают своих детей, как сказали бы мы теперь, «в страхе божьем», т. е. уверяют их, что за известные дурные поступки они будут наказаны некоторыми духами. А когда молодые люди достигают совершеннолетия и становятся полноправными членами племени, тогда они узнают от стариков, которые проделывают над ними известные обряды, сопровождающие признание их совершеннолетия, что духов, требующих от них известного поведения, вовсе нет, а наказывать их за дурные поступки будет само племя. И совершенно то же самое сообщает У. С. Берклэй о некоторых огнеземельцах. Они уверяют своих детей, что их за шалости накажет дух леса (очевидно, соответствующий нашему лешему), или дух гор, или дух облаков и т. п. И для того, чтобы окончательно убедить их в существовании этих духовных педагогов, они, так сказать, наряжаются духами, обвешивая себя ветками, вымазываясь белой краской, — словом, придавая себе страшный для ребенка вид. Но когда дети (т. е., собственно, мальчики) достигают четырнадцатилетнего возраста и признаются совершеннолетними, то старики, преподав им целый кодекс нравственности, признаются, что роль страшных духов-педагогов играли их же соплеменники, а для большей убедительности они сообщают им, как совершается процесс переодевания в таких духов. Будучи посвящены в эту важную тайну, они обязываются свято хранить ее от детей и женщин. Тому, кто нарушит эту тайну, грозит смертная казнь *.

* *J. G. Frazer*, The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines («The Fortnightly Review», July 1905 [*Дж. Фрэзер*, Зачатки религии и тотемизма у австралийских туземцев («Двухнедельное обозрение», июль 1905], стр. 166—167).

Австралийцы и огнеземельцы принадлежат к числу самых низших между известными теперь дикими племенами. Они отнюдь не сомневаются в существовании духов, но они думают, что только ребенок может верить, будто духи интересуются человеческой нравственностью. На этой стадии общественного развития нравственность существует независимо от анимистических представлений. Впоследствии она крепко срастается с ними. Мы скоро увидим, какими общественными причинами вызывается это интересное психологическое явление. Теперь же мы должны остановиться на некоторых интересных пережитках тотемизма.

Несмотря на общераспространенное запрещение убивать животное, служащее тотемом, существует обычай есть это животное, соблюдая при этом известные религиозные обряды. Это, на первый взгляд, парадоксальное явление объясняется тем, что клан, считавший себя связанным узами тесного родства с данным животным, надеялся и считал нужным закрепить эту связь, торжественно съедая мясо этого животного. Совершенное по такому мотиву убийство священного животного считалось не грехом, а, напротив, делом благочестия. Первобытная религия, запрещавшая людям убивать своего бога, требовала от них, однако, чтобы они ели его время от времени. На более высоких ступенях религиозного развития этот обычай заменился обычаем приносить богу человеческие жертвы. Так, жители древней Аркадии время от времени приносили Зевесу человеческую жертву, причем ели мясо принесенного в жертву человека и считали себя тогда превращенными в волков, почему и называли друг друга волками (lykoi), а своего Зевеса — волкообразным (Zeus lykaios) *. Тут ясно, что человеческая жертва заменила собою имевшее некогда место периодическое едение мяса волка, служившего тотемом.

Аркадские люди-«волки», торжественно евшие когда-то волчье мясо, стали потом есть мясо человека. Человека этого приносили в жертву Зевесу. Но Зевес представлялся при этом волкообразным (lykaios). Эта его волкообразность показывает, что он занял место старого бога-волка, вырос из волка благодаря длинному процессу общественного развития. Если человек верил в существование кровной связи между ним и животным, то неудивительно, что и бог его, сделавшись человекообразным, не утратил еще воспоминания о своих старых родственниках — животных. Когда животнообразное (зооморфическое) представление о боге уступает место человекообразному (антропоморфическому) представлению о нем, тогда животное, бывшее

* *S. Reinach*, Cultes, Mythes et religions, Tome I, Paris 1905, p. 16. [*С. Рейнах*, Культы, мифы и религии, т. I, Париж 1905, стр. 16.]

прежде тотемом, становится так называемым атрибутом. Известно, например, что у древних греков орел был атрибутом Зевеса, сова — атрибутом Минервы, и т. д.

VIII

Почему же разложился тотемизм? Вследствие изменения материальных условий человеческой жизни.

Изменение материальных условий жизни заключается прежде всего в том, что растут производительные силы первобытного человека, т. е., другими словами, в том, что увеличивается его власть над природой. А увеличение его власти над природой изменяет его отношение к ней. Маркс сказал, что, воздействуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу [1]. К этому надо прибавить, что, изменяя свою собственную природу, человек изменяет, между прочим, и свои представления об окружающем его мире. Но когда изменяются его представления об окружающем его мире, то естественно, что происходит более или менее коренная перемена и в его религиозных представлениях. Было, как мы уже знаем, время, когда человек не только не противополагал себя животным, но, наоборот, в очень многих случаях склонен был признавать их превосходство над ним. Это было время возникновения тотемизма. Потом постепенно наступило другое время, когда человек стал сознавать свое превосходство над животными и противопоставлять себя им. Тогда тотемизм необходимо должен был исчезнуть. Своей крайней степени противопоставление человека животному миру достигло в христианской религии *; но началось оно, конечно, несравненно раньше. Чтобы объяснить читателю его возникновение, я сошлюсь на г. Богданова (suum cuique!) **. Его теория «авторитарной организации» первобытного производства карикатурна. Но та мысль, карикатуру которой представил нам г. Богданов, совершенно правильна: при наличности «авторитарных отношений» распорядитель смотрит сверху вниз на своего подчиненного;

* В другом месте — см. статью «Об искусстве» в сборнике «За двадцать лет» — я говорил, что это противопоставление отразилось также на эстетических вкусах людей. Я ссылался там на мнение Лотце, слова которого небесполезно будет отчасти повторить здесь: «In dieser Idealisierung der Natur liess sich die Sculptur von Fingerzeigen der Natur selbst leiten; sie überschätzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen vom Thiere unterscheiden» (*Lotze,* Geschichte der Aesthetik in Deutschland, München 1868, S. 568). [«В этой идеализации природы скульптура подчинялась указаниям самой природы; она переоценивала главным образом признаки отличия людей от животных» (*Лотце*, История эстетики в Германии, Мюнхен 1868, стр. 568).] [2]

** [Каждому свое!]

поэтому он не стремится уподоблять себя подчиненному, а старается противопоставить себя ему. Нам остается, стало быть, только допустить наличность «авторитарных» отношений человека к животному, чтобы понять психологическую подкладку интересующего нас здесь противопоставления. Такие отношения и действительно находятся налицо там, где человек, приручив животное, пользуется им как средством для удовлетворения своих потребностей. Поэтому мы можем сказать, что эксплуатация животного человеком обусловливает собою то, что человек делается склонным противопоставлять себя животному. Склонность эта проявляется далеко не сразу. Многие пастушеские племена — скажем, африканское племя Батока в верховьях реки Замбези, — конечно, эксплуатируют своих быков и коров,но в то же время они, по выражению Швейнфурта, почти боготворят их, убивая только в крайнем случае, и пользуются только их молоком *. Человек племени Батока не прочь сделать себя похожим на корову, вследствие чего вырывает себе верхние резцы. Тут еще далеко до противопоставления **. Но когда человек запрягает вола в плуг или лошадь в телегу, то у него трудно уже предположить большую склонность уподоблять себя животному ***. Земледелец любит свой домашний скот и гордится его хорошим состоянием. Он готов отдать его под покровительство особого бога. Известно, что у нас в некоторых местностях Фрол и Лавр считаются покровителями до-

---

* *Швейнфурт*, Au Coeur de l'Afrique, Paris 1875, t. I, p. 148. [В сердце Африки, Париж 1875, т. I, стр. 148.]

** Первоначальная религия персов, т. е. их религия в эпоху, предшествовавшую Зороастру [1], была религией пастушеского народа. Корова и собака считались священными и даже божественными. Они играли большую роль в древнеперсидской мифологии и космогонии и оставили свой след даже на языке. Выражение «я дал в изобилии корму коровам» значило вообще: «я вполне исполнил свои обязанности». Выражение «я приобрел корову» значило: «я своим хорошим поведением заслужил блаженство на небе по смерти», и т. п. Вряд ли можно найти более яркий пример того, как сознание человека определяется его бытием (ср. *Шантэпи де ла Соссэй*, цит. соч., стр. 445) [2].

*** От приручения животного еще далеко до употребления его в работу. И не так легко представить себе, чтобы человек, хотя бы и «дикарь», решился употреблять в работу своего кровного родственника-бога. Но, во-первых, к мысли об употреблении в эту работу ручного бога могли бы прийти другие племена, не считавшие его своим священным родственником. Во-вторых, в первобытной религии тоже есть свои «arrangements avec le bon Dieu» [«сделки с господом-богом»]. Так, некоторые туземные племена Нового Южного Уэльса сами не убивают животных, служащих им тотемом, но поручают их убивать посторонним и тогда уже не считают грехом есть их мясо. Племя Нарри-Найери держится другого приема в своей религиозной казуистике: оно воздерживается от употребления в пищу своего тотема только в том случае, если имеет дело с исхудалыми его экземплярами, жирные же его экземпляры съедаются ими без особого зазрения совести (*Frazer*, цит. соч., стр. 29).

машнего скота, почему им служат особые молебны, которые совершаются под открытым небом и на которых присутствует, как известно, скот, со всех сторон сгоняемый молящимися крестьянами. Г. И. Успенский говорит в одном из своих очерков, что слово «Саваоф» произносится крестьянами как «Самоов» и понимается в смысле самого овечьего бога, т. е. самого надежного покровителя овец. Но само собою понятно, что и этот «самый овечий» бог не имел в представлении собеседников Успенского бараньего вида. Земледельческий быт мало благоприятствует зооморфизму религиозных представлений. Правда, религия всегда очень консервативна; она всегда очень упорно держится за старое. Но старые представления, выросшие на почве охотничьего быта, слишком мало соответствуют условиям земледельческого труда, а потому исчезают с большей или меньшей скоростью. Древний Египет сохранил нам в виде богов со звериными и птичьими головами многочисленные следы, оставленные процессом вырастания богов-людей из богов-животных.

Теперь я прошу читателя опять припомнить знаменитые слова: «если бы быки имели религию, то их боги были бы быками». Ксенофан не допускал той мысли, что человек тоже может представить себе своего бога в виде быка. Он держался в этом случае представлений, выросших на почве земледельческого быта, который, достигнув значительной степени развития, предполагает существование «авторитарных» отношений между человеком и быком. Но откуда же берутся такие отношения? Как вообще совершается приручение животных?

Современная этнология ставит его в причинную связь с тотемизмом. Когда люди считают себя обязанными заботиться о данном виде или данной разновидности животных, то понятно, что они приручают тех из них, которые по своему характеру — у разных животных пород, как известно, разный характер — способны к приручению. Но от приручения животных прямой, хотя и далекий путь ведет к их эксплуатации и, между прочим, к пользованию их рабочей силой. Что же выходит?

Когда человек начинает пользоваться рабочей силой животных, он тем самым в очень значительной мере увеличивает свои производительные силы. А увеличение производительных сил дает толчок развитию общественно-экономических отношений. Кажется, как будто мы пришли к выводу, несогласному с коренным положением исторического материализма. Это положение гласит: не бытие определяется сознанием, а сознание бытием. Но я привожу факт, который как будто показывает, что бытие людей — их *экономическое* бытие, развитие их экономических отношений, — наоборот, определяется их религиозным сознанием. Тотемизм ведет к приручению животных; прируче-

ние животных дает возможность эксплуатировать рабочую силу некоторых из них, а начало такой эксплуатации составляет эпоху в развитии производительных сил общества, а следовательно, и его экономического строя. Что сказать об этом?

Лет 10—15 тому назад некоторые немецкие ученые говорили по этому поводу, что новейшие успехи этнологии опровергают историческую теорию Маркса. Укажу хотя бы на Э. Гана с его книгой «Die Haustiere», etc. *, вышедшей в 1896 г. [1] Ган написал весьма ценное сочинение, заключающее в себе множество драгоценнейших фактических данных; но он очень плохо понял исторический материализм; не лучше, чем «ревизионисты», появившиеся несколько лет спустя и вообразившие, будто теория исторического материализма не оставляет никакого места для воздействия сознания людей на их общественное бытие. «Ревизионисты» видели в этом «односторонность» исторической теории Маркса—Энгельса. И когда в сочинениях или письмах Маркса или Энгельса им встречались места, показывавшие, что этот упрек в односторонности был совсем неоснователен, они говорили: эти места относятся к позднейшему периоду жизни основателей научного социализма, к тому периоду, когда они сами заметили свою односторонность и постарались ее исправить[2]. В другом месте** я обнаружил, смею сказать, всю вздорность этой аргументации. Анализом содержания манифеста, написанного Марксом и Энгельсом в первый период их литературной деятельности, я показал, что их исторический материализм всегда признавал, что человеческое сознание, вырастающее из данного общественного бытия, в свою очередь воздействует на это бытие, способствуя этим его дальнейшему развитию, обусловливающему новое изменение в идеологической области. Исторический материализм не отрицает взаимодействия между человеческим сознанием и общественным бытием. Он только говорит, что факт взаимодействия между двумя данными силами еще не решает вопроса об их происхождении. И, переходя к этому последнему вопросу, он устанавливает причинную зависимость данного содержания сознания от данного вида бытия.

Приручение животных — если оно в самом деле явилось следствием тотемизма *** — может служить наглядным пояснением этой теории. На данной экономической основе — первоначаль-

---

* [«Домашние животные» и т. д.]

** В предисловии ко 2-му изданию моего перевода «Манифеста Коммунистической Партии» [3].

*** Я говорю: «если», потому что тут мы имеем дело с гипотезой — очень остроумной, но все-таки остающейся пока именно только гипотезой. И во всяком случае крайне трудно допустить, чтобы тотемизм был *единственным* источником приручения животных.

ный охотничий быт — возникает первоначальная форма религиозного сознания: тотемизм. Эта форма религиозного сознания вызывает и упрочивает такие отношения между первобытным охотником и некоторыми видами животных, которые обусловливают весьма значительное увеличение производительных сил охотничьего общества. Увеличение этих производительных сил изменяет отношение человека к природе и главным образом его представление о животном мире. Человек начинает противопоставлять себя животному. Это дает очень сильный толчок антропоморфизации его представлений о богах: тотемизм отживает свой век. Бытие вызывает сознание, которое воздействует на него и тем самым подготовляет свое собственное дальнейшее изменение.

Если вы сравните так называемый Новый Свет со Старым, то вы увидите, что тотемизм оказался гораздо более живучим в первом, нежели во втором. Почему это? Потому что в Новом Свете, за исключением одной ламы, не было таких животных, которые, будучи приручены, могли бы иметь большое значение в экономической жизни человека. Стало быть, там отсутствовало одно из важнейших экономических условий исчезновения тотемизма. Наоборот, такие условия находились налицо в Старом Свете, и потому тотемизм скорее разложился там, очистив место для новых форм религиозного сознания *.

Но, указав на этот, по-моему, чрезвычайно важный факт, я обнаружил только одну сторону диалектического процесса общественного развития. Теперь нужно взглянуть на другую его сторону.

IX

Льюис Г. Морган в своей известной книге «Ancient Society»** замечает, что религиозные торжества в древнем Риме первоначально связаны были больше с родом (gens), нежели с семьею ***. Это неоспоримо, и это объясняется тем, что не семья предшествовала кровному родовому союзу, а, напротив, кровный родовой союз предшествовал семье. Римская патриархальная семья возникла сравнительно очень поздно из разложения родового быта под влиянием земледелия и рабства ****. Но когда возникла эта семья, появились также семейные боги (Dii manes) и семейное богослужение, в котором роль священ-

* Ср. *Frank Byron Jevons*, An Introduction etc., p. p. 182—188. [*Френк Байрон Джевонс*, В Предисловии и т. д., стр. 182—188.]

** [«Древнее общество»]

*** См. стр. 245 немецк. перевода его книги: «Die Urgesellschaft», Stuttgart, 1891 г. [«Первобытное общество», Штутгарт 1891.] [1]

**** *Морган*, там же, стр. 396—397 [2].

ника исполнялась главою семьи *. Общественное бытие и здесь определило собою религиозное сознание.

Боги патриархальной семьи были богами-предками. И поскольку члены такой семьи имели родственную привязанность к ее главе, постольку эти чувства переносились на богов-предков. Так создавалась психологическая основа для того настроения, при котором человек считает себя обязанным любить бога, как дети любят отца. Первобытный человек не знал отца как данного индивидуума. Словом «отец» обозначался у него каждый член его кровного союза, достигший известного возраста. Поэтому у него не могло быть сыновней обязанности в нашем смысле. Чувство этого рода заменялось у него сознанием солидарности со всем кровным союзом. Мы уже видели, как это сознание расширилось до сознания солидарности с божественным животным-тотемом. Теперь мы видим другое. Эволюция настроений обусловливается эволюцией общественных отношений.

Но разложение кровного союза ведет не только к образованию семьи. *Племенная* организация заменяется *государственной*. Что такое государство?

Государство, как и религию, определяли очень различно. Американский этнолог Пауэль определяет его так: «Государство есть политическое тело, организованная группа людей с установленным правительством и с определенными законами» («the state is a body politic, an organized group of men with an established government, and a body of determined law»). Я думаю, что это определение следовало бы кое в чем изменить и кое в чем дополнить. Но здесь я могу вполне удовольствоваться им.

Раз возникло правительство, возникают известные отношения между правящими и управляемыми. За правящими признается обязанность заботиться о благосостоянии управляемых; за управляемыми признается обязанность подчиняться правителям. Кроме того, там, где существуют определенные законы, естественно существуют также их профессиональные охранители [1]: законодатели и судьи. И все эти отношения между людьми получают свое фантастическое выражение в религии. Боги становятся небесными царями и небесными судьями.

* Ф. Б. Джевонс говорит: «It is still a much disputed question: what was the original form of human marriage, but in any case the family seems to be a later institution than the clan or community, whatever its structure, and family gods consequently are later than the gods of the community» (*Jevons*, An Introduction etc., p. 180). [«Это еще очень спорный вопрос — какова была первоначальная форма человеческого брака; но во всяком случае семья, по-видимому, была более поздним установлением, чем клан или община, какова бы ни была их структура, а следовательно, и семейные боги появились позднее, чем боги общины» (*Джевонс*, Введение и т. д., стр. 180).]

Если австралиец и огнеземелец считают достойным только детей то верование, что духи наказывают людей за дурное поведение, то теперь, с возникновением государства, это верование становится очень распространенным и весьма прочным. Таким образом, анимистические представления крепко срастаются с нравственностью.

Первобытный человек думает, что после смерти его существование будет совершенно таким же, каким было при жизни. А если он и допускает какие-нибудь различия в этом случае, то они не имеют никакого отношения к его нравственности. Если он думает, что его кровный союз произошел от черепахи, то он будет очень склонен предполагать, что и сам он по смерти сделается черепахой. Для него выражение «почить в бозе» значило бы: «вновь принять образ зверя, или рыбы, или птицы, или насекомого и т. д.» Остаток этого верования мы видим в учении о переселении душ, очень распространенном даже у цивилизованных народов. Так, например, Индия является классической страной этого учения. Но у цивилизованных народов вера в переселение душ тесно срастается с убеждением в том, что человек получает после своей смерти возмездие за свое поведение. «В книге Ману, — говорит Тэйлор, — установлены законы, по которым души, обладающие добрыми качествами, приобретают божественную природу, тогда как души, которые управляются только своими страстями, принимают вновь человеческий образ; наконец, души, погруженные во мрак зла, понижаются до степени животных. Таким образом, ряд переселений души идет в нисходящем порядке от богов и святых через ряды высших аскетов, брахманов, нимф, царей и министров к актерам, пьяницам, птицам, плясунам, мошенникам, слонам, лошадям, судрам, варварам, диким зверям, змеям, червям, насекомым и неодушевленным предметам. Хотя отношение между преступлением в одной жизни и наказанием в другой по большей части темно, в кодексе искупительного странствования душ можно, однако, усмотреть стремление к соответственности возмездия и намерение наказать грешника его же собственным грехом» *.

Верование в переселение душ есть пережиток от той чрезвычайно отдаленной эпохи, когда в представлении людей еще не существовало границы между человеком и животным. Этот пережиток не везде был одинаково прочен. В верований древних египтян мы видим на него лишь слабые намеки. Но его отсутствие не мешало египтянам быть убежденными, что на том свете есть судьи, карающие или награждающие людей при их

* *Тэйлор*, цит. соч., стр. 82 [1]. — Ср. также: *L. de Milloué*, Le brahmanisme, Paris 1905, p. 138. [*Л. де Миллуэ*, Брахманизм, Париж 1905, стр. 138.] [2]

жизни. В Египте, как и везде, это убеждение выработалось не сразу. В первую эпоху существования Египетского государства, по-видимому, считалось, что поведение человека при его жизни не имеет никакого влияния на его существование за гробом. И только впоследствии, в Фиванскую эпоху [1], утвердился противоположный взгляд *.

Согласно египетским верованиям, душа человека подвергалась после его смерти суду, приговором которого и определялось ее дальнейшее существование. Но замечательно, что эта перспектива божественного суда не устраняла у древних египтян той мысли, что люди различных общественных классов и за гробом будут вести различное существование.

Египет — земледельческая страна, целиком зависящая в своем существовании от разливов Нила. Чтобы упорядочить эти разливы, уже в самой глубокой древности была создана целая система каналов. Работа на этих каналах являлась натуральной повинностью египетского крестьянина. Но люди высших классов отделывались от нее, поставляя за себя заместителей. Это обстоятельство отразилось и на представлениях египтян о загробном существовании.

Египетский крестьянин был убежден, что его и на том свете заставят рыть и чистить каналы; но он мирился с этим, утешая себя, вероятно, тем соображением, что ему «некуда податься» [3]. Людям же высших классов очень не нравилась такая перспектива, и для их успокоения было придумано очень простое средство: в их могилы клали множество кукол («ушебти»), души которых и должны были за них работать на том свете. Но самых предусмотрительных людей не успокаивала и такая предосторожность; они спрашивали себя: «а что будет, если души этих кукол откажутся работать за меня и перейдут к моим врагам?» Чтобы этого не случилось, некоторые из них — очевидно, самые благоразумные и самые изобретательные — приказывали делать на куклах такую назидательную надпись: «слушайся только того, кто тебя сделал; не слушайся его врага» **.

Если от египтян мы обратимся к древним грекам, то увидим, что и у них представление о загробной жизни лишь постепенно сочеталось с представлением о наказании в будущей жизни за земные грехи. Правда, Одиссей уже встречает в Аиде «Зевесова мудрого сына Миноса» [4], который судил тени умерших:

Скипетр в деснице держа золотой, там умерших судил он,
Сидя; они же его приговора, кто сидя, кто стоя,
Ждали в пространном, с вратами широкими, доме Аида [5].

* *Chantepie de la Saussaye*, назв. соч., стр. 106—107 [2].

** «La religion égyptienne», par *A. Erman*, Traduction franç. par Ch. Vidal, Paris 1907, p. p. 201—202, 266. [«Египетская религия» *А. Эрмана*, Франц. перев. Ш. Видаля, Париж 1907, стр. 201—202, 266.]

Но, описывая дальше пребывание теней в Аиде, Одиссей упоминает о мучениях только таких выдающихся грешников, как Титий, Сизиф, Тантал [1], погрешивших главным образом против богов; остальные же тени усопших по своему образу существования ничем не отличаются друг от друга: «милая матерь» Улиса Антиклея находится в том же самом месте, как и злодейка жена Эрифила,

Гнусно предавшая мужа, прельстясь золотым ожерельем... [2]

Это совсем не то, что мы видим у Данте, который в своей «Божественной комедии» распределяет муки и блаженство людей в строгой сообразности с их земным поведением. Притом же у греков героического периода тени царей, спустившись в Аид, остаются царями, а тени подданных — подданными. «В Одиссее» Улис говорит Ахиллу:

...живого тебя мы, как бога бессмертного, чтили;
Здесь же, над мертвыми царствуя, столь же велик ты, как в жизни
Некогда был; не ропщи же на смерть, Ахилл богоравный [3].

А в эпоху Платона уже было, по-видимому, распространено убеждение в том, что посмертное существование людей вполне определяется их поведением на земле. Платон учил, что людей ожидает на том свете награда за добродетель и наказание за грехи. В десятой книге своей «Республики» он заставляет памфилийца Эра, душа которого побывала на том свете, описывать страшные муки грешников, особенно отцеубийц и тиранов [4].

Интересно, что их мучат ужасные чудовища, кажущиеся огненными. В этих чудовищах нетрудно узнать предков христианских дьяволов.

X

Я сказал, что религия представляет собой более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. После того, что мы узнали теперь о религиях разных племен и народов, нам нетрудно будет дать себе отчет в том, как возникают первые два из указанных мною трех элементов: представления и настроения.

Свойственные религии представления имеют анимистический характер и вызываются неумением человека дать себе отчет в явлениях природы. К представлениям, происходящим из этого источника, присоединяются впоследствии те анимистические представления, с помощью которых олицетворяются и объясняются людьми их отношения между собою.

Что касается религиозных настроений, то они коренятся в чувствах и стремлениях людей, вырастающих на почве данных общественных отношений, и изменяются параллельно с изменением этих отношений.

И те и другие, — и представления и настроения — могут быть объяснены лишь с помощью той теоремы, которая гласит, что не сознание определяет собою бытие, а бытие — сознание.

Мне остается теперь сказать несколько слов о действиях, стоящих в связи с религиозными представлениями и настроениями. Мы отчасти уже знаем, как относятся такие действия к представлениям и настроениям этого рода. На известной стадии культурного развития анимистические представления и связанные с ними настроения срастаются с нравственностью в широком смысле этого слова, т. е. с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. Тогда человек начинает смотреть на эти обязанности, как на заповеди, данные богом. Но хотя представление об этих обязанностях срастается с анимистическими представлениями, однако оно отнюдь не вызывается ими. Нравственность возникает раньше, чем начинается процесс срастания относящихся к ней представлений с верой в существование богов. Религия не создает нравственности. Она только освящает ее правила, вырастающие на почве данного общественного строя.

Есть другого рода действия. Они вызываются не взаимными отношениями людей, а отношением людей к богам или к богу. Совокупность этих действий и называется, собственно, *культом*.

Мне нет никакой надобности много толковать в этой статье о культе. Скажу только, что если человек создает бога по своему образу и подобию — а мы уже знаем, что в известных, указанных мною пределах это совершенно справедливо, — то ясно, что и свои отношения к «высшим силам» он будет воображать по образу и подобию знакомых ему отношений, господствующих в том обществе, к какому он принадлежит. Это также подтверждается, между прочим, и примером тотемизма. Это подтверждается и тем, что в восточных деспотиях главных богов воображали в виде восточных деспотов, а на греческом Олимпе господствовали отношения, очень напоминающие устройство греческого общества героической эпохи.

В своем поклонении богам (в своем культе) человек совершает те действия, которые кажутся ему нужными для исполнения своих обязанностей перед богами или богом *. Мы уже

* Боги сильнее, нежели люди (Даниэль Бринтон говорит: «the god is one who can do more than man», т. е. бог есть существо, могущее сделать более, нежели может сделать человек. — «Religions of primitive peoples», New York — London 1899, стр. 81 [«Религии первобытных народов», Нью-Йорк — Лондон 1899], стр. 81). Но им очень трудно, а пожалуй, и совсем невозможно обойтись без помощи людей. Во-первых, они нуждаются в пище. Караибы строят особые хижины, в которых запираются ими приносимые

знаем, что в награду за это он ожидает известных услуг со стороны богов.

Отношения между богом и человеком сначала очень напоминают отношения, основанные на взаимном договоре или, вернее, на кровном родстве. По мере развития общественной власти отношения эти изменяются в том смысле, что человек все более и более считает себя подчиненным богу. Эта подчиненность достигает высшей своей точки в деспотических государствах. В новейших цивилизованных обществах рядом со стремлением к ограничению королевской власти возникает склонность к «натуральной религии» и к деизму, т. е. к такой системе представлений, в которой власть бога со всех сторон ограничивается *законами природы*. Деизм есть небесный парламентаризм.

Несомненно, однако, и то, что даже там, где человек воображает себя рабом своего бога, в культе всегда отводится более или менее широкое место магии, т. е. действиям, имеющим целью *вынудить* у богов известные услуги. Мы уже знаем, что объективная точка зрения магии противоположна субъективной точке зрения анимизма. Маг апеллирует к необходимости для того, чтобы повлиять на *произвол* богов.

Вот выводы, к которым приводит нас анализ составных элементов религии. ⟨Эти выводы помогут нам понять характер религиозных исканий в современной России. Изучая эти искания, мы увидим, что некоторые из них представляют собою попытку оживить умирающие теперь анимистические представления. Таковы искания гг. Булгакова, Мережковского, Струве и Минского. Представители других исканий хотели бы устранить из религии анимистические представления, сохранив ее

богам жертвы. И вот караибы слышат даже, как стучат челюстями боги, поглощая пищу (*A. Bros*, La religion des peuples non civilisés, p. 135. [*А. Брос*, Религия нецивилизованных народов, стр. 135]). Многие боги очень любят полакомиться человеческим мясом: известно, что человеческие жертвоприношения весьма нередки между первобытными племенами. Когда ирокезы приносили своему богу человеческую жертву, они обращались к нему с такой молитвой: «Мы приносим тебе эту жертву для того, чтобы ты мог поесть человеческого мяса и чтобы ты за это постарался доставить нам счастье и победу над врагами» (*A. Bros*, ibidem, p. 136. [*А. Брос*, там же, стр. 136]). Ничего не может быть яснее: do ut des, я даю тебе, чтобы ты дал мне. — Но богам нужна не одна пища. Они любят развлечься пляской: этим объясняется возникновение священных танцев. Когда боги становятся оседлыми — вместе с теми народами, которые им поклоняются, — они начинают испытывать нужду в постоянном жилище, и тогда для них строят храмы и т. д. и т. д. Короче сказать, у богов те же нужды, что и у людей, и эти их нужды изменяются по мере того, как их поклонники подвигаются вперед по пути культурного развития. Чем выше поднимается нравственное развитие людей, тем бескорыстнее становятся их боги. Уже у пророка Осии (гл. 6, ст. 6) Иегова говорит: «ибо я милости хочу, а не жертвы, и боговедения более, нежели всесожжений». Кант считал возможным свести религию ко взгляду на нравственные обязанности, как на божественные заповеди.

другие элементы. Таков г. Луначарский; отчасти таков же Л. Н. Толстой.

Мы постараемся также дать себе отчет в теоретической и практической ценности разнообразных исканий этого рода. Мы увидим, каким образом сами эти попытки подтверждают своим существованием правильность основной теоремы исторического материализма: не бытие определяется сознанием, а сознание — бытием. Но уже теперь я считаю себя вправе утверждать, что⟩ всякая попытка устранить из религии элемент анимизма противоречит природе религии и потому заранее осуждена на неудачу. С устранением из религии анимистического элемента у нас остается лишь нравственность в широком смысле слова. Но нравственность не религия. Она возникает раньше религии и может существовать без ее санкции.

Соляная кислота есть соединение хлора с водородом. Устраните водород — у вас останется хлор, но уже не будет соляной кислоты. Устраните хлор — вы получите водород, но соляной кислоты у вас опять не будет.

⟨Правда, мне могут указать на буддизм, который многие исследователи считают совершенно чуждым анимизма. Если бы они были правы, то мой взгляд не выдерживал бы критики. Буддизм имеет около 500 миллионов последователей. В этом отношении — в отношении числа последователей — ему уступают все другие религии. Если бы буддизм был чужд анимизма, то выходило бы, что самая распространенная в свете религия своим примером доказывает не только *возможность*, но и неоспоримую *действительность* того, что я считаю *невозможным* и потому не могущим иметь места в действительной жизни. Но это не так. Мы увидим, что буддизм вовсе не чужд анимистических представлений, но что в нем представления эти имеют не тот вид, какой они получили в других мировых религиях. Буддизм не опровергает моего взгляда, а подтверждает его.⟩

СТАТЬЯ ВТОРАЯ

ЕЩЕ О РЕЛИГИИ

«Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как о таковых, не может быть больше речи. Только теолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой» [1].

К. Маркс.

1. НЕОБХОДИМАЯ ОГОВОРКА

В первой статье я сказал, что религия есть более или менее стройная, т. е. более или менее свободная от противоречий система представлений, настроений и действий. Я сказал,

кроме того, что представления, свойственные религии, имеют *анимистический* характер. Это — общее правило, из которого, насколько я знаю, нет исключений. Правда, многие считают буддизм *атеистической* религией. А так как атеистическая религия — «религия без бога» — легко может быть принята за религию, чуждую всяких следов анимизма, то мне, пожалуй, укажут на буддизм, как на в высшей степени важное исключение из указанного мною общего правила. И я охотно соглашаюсь с тем, что, если бы буддизм был свободен от анимистической примеси, указанное мною правило оказалось бы сильно поколебленным. Выражусь сильнее: я сам признал бы его ниспровергнутым. В самом деле, у буддизма больше последователей, чем у какой бы то ни было другой религии. И если буддизм мог быть признан *религией без анимизма*, то странно было бы называть анимизм неизбежной составной частью религии.

Но можно ли в самом деле считать буддизм религией, чуждой анимистических представлений? Некоторые весьма авторитетные в этой области писатели утверждают, что — да. Так, например, Рис-Дэвидс пишет: «Исходной точкою буддийского взгляда на все предыдущие представления о жизни было то, что Готама[1] не только оставлял в стороне всю теорию о душе, но считал всякое обсуждение вопросов о душе, которым главным образом заняты Веданта [2] и другие философские школы, детским, бесполезным и даже противным единственному идеалу, к которому стоило стремиться, — идеалу совершенной жизни на этом свете, — к архатству» *. Я не могу спорить с Рис-Дэвидсом; может быть, Готама в самом деле так относился к вопросу о душе. И возможно, что такое его отношение к душе не оставляло в его миросозерцании места для анимизма. Но несомненно то, что уже на очень близком расстоянии от такой точки исхода дело приняло совершенно другой оборот. В подтверждение этого я с удовольствием сошлюсь на того же Рис-Дэвидса. Вот что читаем мы на стр. 48—49 его только что цитированной мною книги: «О детстве и ранней молодости Готамы

* *Рис-Дэвидс*, СПБ. 1899, стр. 21 [3]. Интересно сопоставить с этим следующее мнение П. Ольтрамара, автора одного из самых новых сочинений о буддизме: «Par sa conception du monde et de la vie le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes; le bouddhisme a poussé jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses» (*P. Oltramare*, La formule bouddhique des douze causes, Genève 1909). [«По своему миропониманию и взгляду на жизнь буддизм является антиподом старого народного анимизма. Этот последний видит повсюду автономные существа, и его вселенная состоит из бесконечного количества более или менее могущественных воль; буддизм довел до крайних пределов свое феноменистическое и детерминистическое объяснение вещей» (*П. Ольтрамар*, Буддистская формула двенадцати причин, Женева 1909).]

ничего не встречается в ранних писаниях. Но и в них нет недостатка в описаниях чудес, сопровождавших его рождение, а также в рассказах о необычайно раннем развитии мальчика. Он не родился так, как рождаются обыкновенные люди: у него не было земного отца; по своему собственному желанию он сошел с небесного своего престола во чрево матери; тотчас же по своем рождении он явил несомненные знамения своего высокого духа и своего будущего величия. Земля и небо слились в одно при его рождении, дабы воздать ему хвалу, деревья добровольно склонились над его матерью, а ангелы и архангелы присутствовали тут же, принося свою помощь». Что же это такое, если не самый очевидный анимизм?

Рис-Дэвидс продолжает, излагая содержание весьма важного текста, носящего знаменательное заглавие: «Беседа о чудесах и дивах»: «В тексте этом выдается за непреложное, что в момент зачатия каждого, а следовательно и исторического Будды, мир озаряется ослепительным светом; что чрево матери делается настолько прозрачным, что мать видит свое дитя ранее его рождения; что беременность продолжается 280 дней; что мать, стоя, рождает дитя; что по своем рождении оно принимается руками небожителей и что сверхъестественные ливни доставляют сначала горячую, а затем холодную воду для омовения ребенка; что будущий Будда начинает тотчас же ходить и говорить, причем мир снова озаряется ярким светом. Существуют и другие подробности, но и только что приведенных достаточно, чтобы, приняв во внимание древность диалогов, убедиться в том, какое короткое время потребно для зарождения такой веры в чудесное» *.

Приведенных Рис-Дэвидсом подробностей в самом деле с излишком достаточно для того, чтобы показать нам, как сильна у буддистов вера в чудесное. Ну, а там, где есть чудеса, есть и анимизм. Мы уже знаем, что при рождении Будды ангелы и архангелы играли роль акушеров. А вот что сообщает нам — опять-таки на основании древних памятников — Рис-Дэвидс о том, как проводил Будда некоторые свои ночные часы: «По окончании первой части ночи монахи уходили, откланявшись блаженному. Тогда являлись с вопросами различные божества. И, отвечая на их вопросы, блаженный проводил вторую часть ночи» **.

Еще раз спрашиваю: это ли не самый очевидный анимизм?

Буддизм отнюдь не чужд анимизма. Он признает существование «бесчисленных богов» и духов. Но в этой религии отноше-

* Цит. соч., стр. 50. Шантэпи де ла Соссэй тоже утверждает, что, по своим основным воззрениям, буддизм «абсолютно атеистичен». И тот же самый автор признает в то же самое время, что религия эта наполняет небеса бесчисленными богами («Manuel d'histoire des religions», p.p. 382—383 [«Руководство по истории религий», стр. 382—383»]) [1].

** Цит. соч., стр. 58.

ние людей к богам и духам изображается совсем иначе, чем изображается оно, например, в христианстве. И этим объясняется заблуждение тех, которые считают буддизм атеистической религией. Так, например, почему Шантэпи де ла Соссэй говорит об «атеизме» буддистов? Потому что, по учению этих последних, Брама [1] при всем своем величии бессилен перед человеком, достигшим архатства *. Но когда знахари («medicine-man») первобытных охотничьих племен прибегают к колдовству, они совершают такие действия, которые, по их мнению, заставят богов выполнить их волю, т. е., другими словами, сделают людей в некотором смысле сильнее богов. Однако это не дает нам никакого права называть таких знахарей атеистами. Я готов признать, что в буддизме представление об отношении людей к богам приняло в высшей степени своеобразный вид. Но придать этому сложному представлению в высшей степени своеобразный вид еще не значит устранить одну из двух его составных частей: представление о богах и вообще духах. Если даже допустить, что сам Готама был атеистом и в своем качестве атеиста оставался простым проповедником нравственности [3], то все-таки необходимо признать, что по его смерти, — а может быть, даже и при его жизни — его последователи внесли в его учение очень обильный анимистический элемент, чем и придали этому учению *религиозный* характер. Рис-Дэвидс, приведя цитированные мною выше сказания о детстве и ранней молодости Будды, прибавляет, что подобные же сказания распространены про всех основателей великих религий и что «они неизбежно возникают на известной ступени человеческого умственного развития» **. Это совершенно справедливо. Но на какой же именно ступени? Как раз на той, которая характеризуется возникновением и упрочением *анимизма*. А так как религии возникают именно на этой чрезвычайно широкой ступени, то странно думать, что хотя бы одна из них могла остаться свободной от анимистических представлений; странно говорить об «атеизме» буддистов.

Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да, как я говорил, и быть не может.

2. НАШИ СОВРЕМЕННЫЕ ПОПЫТКИ ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИЙ, СВОБОДНЫХ ОТ «СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО» ЭЛЕМЕНТА

а) Л. Н. ТОЛСТОЙ

Я не намерен входить здесь в разбор учения Л. Н. Толстого. Это неуместно, да и не нужно, так как его учение очень хорошо разобрано в книге Л. Аксельрод: «Tolstoi's Weltanschauung und

* *Шантэпи де ла Соссэй*, цит. соч., стр. 383 [2].

** Цит. соч., стр. 49.

ihre Entwicklung» * [1]. Я хочу только коснуться религии Толстого, да и то с той лишь ее стороны, которая имеет отношение к интересующему меня здесь вопросу об анимизме.

Сам Л. Н. Толстой считает свою религию свободной от всякого «сверхъестественного» элемента. Сверхъестественное есть для него синоним бессмысленного и неразумного. Он смеется над людьми, привыкшими считать «сверхъестественное, т. е. бессмысленное» главным признаком религии. «Утверждать, что сверхъестественность и неразумность составляют основные свойства религии, — говорит он, — все равно, что, наблюдая только гнилые яблоки, утверждать, что дряблая горечь и вредное влияние на желудок есть основное свойство плода яблока»**. Что же такое религия, по мнению Л. Н. Толстого?

Ответ: «Религия есть определение отношения человека к началу всего и вытекающего из этого положения назначения человека и из этого назначения правил поведения» ***.

В другом месте того же сочинения Л. Н. Толстой дает следующее определение религии: «*Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками*» ****.

На первый взгляд эти — в сущности совершенно тождественные между собой — определения религии кажутся очень странными. Они неизбежно вызывают вопрос: да почему же это называется религией? Определить свое отношение к «началу всего» или (согласно второму определению) к «бесконечной жизни», окружающей человека, еще не значит положить основу религиозного миросозерцания. И точно так же руководиться в своем поведении своим взглядом на «начало всего» (на «бесконечную жизнь») еще не значит быть религиозным. Вот, например, Дидро очень старательно определял «свое отношение к началу всего» и строил на его определении свою этику; но он в тот период своей жизни, когда его взгляд на «начало всего» сделался взглядом убежденного материалиста, совсем не был религиозен. В чем же тут дело? Мне кажется, что все дело тут в одном слове: «*назначение*». Л. Н. Толстой думает, что, определив свое отношение к «началу всего», человек тем самым определит свое «назначение». Но «назначение» предполагает, во-первых, тот предмет или то существо, которому оно *дается*, — в интересующем нас случае, человека, — а во-вторых, то существо или ту силу, которое (или которая) *дает* человеку его «назначение».

* [«Мировоззрение Толстого и его эволюция».]

** *Л. Н. Толстой*, Что такое религия и в чем сущность ее, изд. «Свободн. Слова», 1902, стр. 48 [2].

*** Цит. соч., стр. 48—49 [3].

**** Там же, стр. 11. Подчеркнуто у Толстого [4].

И это существо или эта сила, очевидно, обладает сознательностью: иначе оно не могло бы давать человеку его «назначение», ставить перед ним определенную задачу. Как же мы должны представлять себе это сознательное существо? На этот вопрос мы тоже находим ясный ответ у Толстого. Ему не нравится нынешнее преподавание религии. По его мнению, не следует внушать детям и подтверждать взрослым «веру в то, что Бог послал сына своего, чтобы искупить грехи Адама, и установил свою церковь, которой надо повиноваться» *. Он убежден, что несравненно лучше было бы, если бы детям «внушалось и подтверждалось то, что Бог есть дух, проявление которого живет в нас, и силу которого мы можем увеличить своей жизнью»**. Но внушать детям, что бог есть дух, проявление которого живет в нас, — значит сообщать им известные *анимистические* представления. Таким образом, оказывается, что сознательное существо, давшее человеку его назначение, есть *дух*. Что же такое дух? Об этом я достаточно говорил в первой статье. Здесь я могу ограничиться тем замечанием, что если дух есть, как мы знаем, такое существо, волей которого причиняются явления природы, то он стоит *над природой*, т. е. должен быть признан *сверхъестественным* существом ***. А это значит, что ошибается Л. Н. Толстой, считая свою религию свободной от веры в «сверхъестественное».

Что же ввело его в ошибку? В его представлении «сверхъестественное» отождествилось с «бессмысленным» и неразумным [4]. А так как его собственная вера в бытие бога, который «есть дух», не только не казалась ему бессмысленной и неразумной, но, напротив, считалась им за проявление самого здравого смысла и самого высшего разума, то он и решил, что в его религии нет места для «сверхъестественного». Он позабыл или не знал, что верить в «сверхъестественное» именно и значит признавать существование духов или духа (что совершенно все равно). В различные исторические эпохи вера в духов (анимизм) принимает до такой степени различный вид, что люди одной из них считают бессмыслицей ту веру в «сверхъестественное», которая считалась

* Цит. соч., стр. 50 [1].

** Там же, та же стр. [2].

*** «Der Glaube, dass ein Gott ist oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorstellung, dass die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sondern *von denselben Kräften und Beweggründen* beherrscht und bewegt wird, als der Mensch». (*L. Feuerbachs* Werke, IX, S. 334) [«Вера в то, что бог существует, или, что то же, что бог создал мир и правит им, есть не что иное, как вера, т. е. убеждение и представление, согласно которым мир, природа управляется не естественными силами или естественными законами, а *теми же силами и двигателями*, как и человек» (*Л. Фейербах*, Соч., IX, стр. 334)] [3].

проявлением высшего разума в продолжение другой или даже нескольких других. Но эти недоразумения между людьми, стоявшими на точке зрения анимизма, нимало не устраняли основного характера верования, общего им всем; верование это было верой в существование одной или нескольких «сверхъестественных» сил. И только потому, что всем им свойственна была такая вера, все они имели религию. Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да и быть не может: свойственные религии представления всегда имеют более или менее анимистический характер. Пример религии Л. Н. Толстого может служить новым доказательством этой истины. Л. Н. Толстой — анимист, и его нравственные стремления окрашиваются в религиозный цвет лишь в той мере, в какой они сочетаются с верой в бога, который есть «дух» и который определил назначение человека.

б) А. ЛУНАЧАРСКИЙ

Что касается г. А. Луначарского, то я вынужден буду подробнее остановиться на его религиозном «искании». Это представляется мне необходимым, во-первых, потому, что его «религия» несравненно менее известна, нежели религия Л. Н. Толстого, а во-вторых, еще и потому, что он имел — а может быть, и теперь имеет — некоторое положительное отношение к русскому марксизму.

К сожалению, разбирая религиозное «искание» г. А. Луначарского, я должен буду говорить отчасти и о самом себе. Обстоятельства сложились так, что в последнее время многие русские писатели, отвергавшие те или иные положения марксизма, считали нужным направить оружие своей «критики» также и против «моей малости» (meine Wenigkeit, как говорят немцы). Иногда мне приходит в голову та гордая мысль, что я имею некоторое основание гордиться этим. Но все-таки это очень скучно.

Г-н А. Луначарский берет меня, можно сказать, в первую голову, переводя на русский язык и критикуя мой ответ на вопрос (анкету) о будущности религии, поставленный «Mercure de France» в 1907 году [1]. Надо отдать ему справедливость: он точно резюмирует содержание моего ответа. «Итак, — говорит он, — по Плеханову, религия, прежде всего, есть определенное, именно *анимистическое* объяснение феноменов. Позднее «духи» были призваны блюсти законы морали, в их воле видели источник законов. Теперь феномены получили другое объяснение, духов в наличности не оказалось, и «в этой гипотезе больше не нуждаются для целей познания», как сказал Лаплас, а потому и мораль должна отказаться от сверхъестественной санкции и

искать естественной. Сверхъестественное изгоняется научным реализмом, и для религии нет больше места» *. Я в самом деле так думаю. Правда, я не употребляю таких выражений, как «научный реализм»: оно кажется мне слишком мало определенным. Но это здесь не важно. Г-н А. Луначарский еще более верен истине тогда, когда прибавляет: «Энгельс стоял на той же точке зрения, что и Плеханов» **. Хотя на следующих страницах он забывает об этой моей солидарности с Энгельсом и критикует одного меня, но хорошо уже и то, что эта солидарность не отрицается им. Друг г. А. Луначарского, г. А. Богданов, поступает иначе: он всегда старается разъединить меня с Энгельсом и зачислить меня по ведомству «буржуазного материализма» XVIII столетия. Это гораздо хуже. Но как бы там ни было, а факт тот, что г. А. Луначарский не удовлетворен моим взглядом на религию. Он противопоставляет ему определение, сделанное Э. Вандервельдом [1]. Это определение, по его словам, «глубже плехановского, менее узко, менее рационалистично» ***. Однако дальше г. Луначарский заявляет, что и у Вандервельда истина смешана с заблуждением; а еще несколькими строками ниже выходит, что, давая свое определение религии, знаменитый бельгийский социалист опирается на «чистейшее кантианство». И это верно. Но напрасно г. Луначарский замечает: «мы оказываемся, в данном случае, *ближе к* тов. Плеханову» ****. Это уже неверно. «Чистейшее кантианство» не помешало Э. Вандервельду дать такое определение религии, которое г. Луначарский считает более глубоким и менее узким, нежели «плехановское». Стало быть, г. А. Луначарский, в конце концов, ближе все-таки к Э. Вандервельду, нежели к Плеханову *****.

Но и это мимоходом. Главное здесь в том, что г. Луначарский желает иметь религию без бога. «Да, — восклицает он, — запросы «практического разума», т. е. тоски человека по счастью, не могут быть ни объявлены несуществующими или маловажными, ни разрешены наукой, как таковой, но делать отсюда

* *А. Луначарский*, Религия и социализм, часть первая, СПБ. 1908, стр. 24.

** Там же, та же стр.

*** Там же, стр. 28. Мы уже знаем, что «глубже (и проч. — *Г. П.*) плехановского» значит также и глубже энгельсовского. Но мы должны понимать и то, что «по нонешнему времени» удобнее критиковать Плеханова, восставая против Маркса или Энгельса. Кому охота попадать в число «критиков Маркса»?

**** Там же, стр. 29.

***** Считаю не лишним опять напомнить читателю как о том, что в данном случае «к Плеханову» — значит и к Энгельсу, так и о том, что говорить об Энгельсе нашему автору неудобно, потому что он не хочет попасть в число теоретических «ревизионистов».

вывод, что они всегда будут удовлетворяться баснями, неопровержимыми лишь потому, что они гнездятся за пределами чувственной природы, — значит выдавать человечеству свидетельство о бедности «духа»» *. Г-н А. Луначарский убежден, что «нынешний человек» может иметь религию без бога и что «доказать, что это возможно, — значит доконать бога» **. А так как нашему автору очень хочется «доконать бога», то он принимается доказывать, «что это возможно», и с этой целью обращается к Фейербаху. Он думает, «что ни один материалист не нанес религии, *положительной религии* и всякой вере в бога, потусторонний мир и сверхчувственное, такого вдребезги бьющего удара, как Людвиг Фейербах ***. После Фейербаха философски религия бога убита» ****. Ниже мы еще проверим, на примере самого г. А. Луначарского, точно ли убита «религия бога». А теперь посмотрим, что, собственно (помимо «убийства бога»), понравилось г. А. Луначарскому у Л. Фейербаха.

«Самое определение религии у Фейербаха нигде не формулировано вполне удовлетворительно, — говорит он, — но читатель сразу почувствует огромную разницу между Фейербахом и соц.-демократами-рационалистами и просветителями, когда прочтет такие строки: «Религия есть торжественное откровение скрытых в человеке сокровищ, признание его внутренних помыслов, открытое исповедание тайн его любви» [3]. Тут Фейербах схватил религию за сердце, а не за одежду, как тов. Плеханов» *****.

Приведя затем еще одну цитату, в которой выражается та мысль Фейербаха, что во всех религиях человек поклоняется своей собственной сущности [4], г. А. Луначарский считает возможным решительно противопоставить философскую глубину Фейербаха «хотя бы ученой поверхностности Тэйлора [5], у которого позаимствовал свое определение тов. Плеханов» ******.

Но у кого бы ни заимствовал свое определение религии «тов. Плеханов», мы уже знаем, что в интересующем нас вопросе «товарищ» этот стоял, по признанию самого г. А. Луначарского, на точке зрения Энгельса. Стало быть, противопоставление Фейербаха, с его «философской глубиной», Тэйлору, с его «ученой поверхностностью», попадает — разумеется, *если* попадает — не только в «тов. Плеханова», но также и в «тов. Энгельса». Не ду-

* Там же, стр. 28—29.

** Там же, стр. 29.

*** Отсюда видно, что г. А. Луначарский, следуя, вероятно, за Ф. А. Ланге, не считает Фейербаха материалистом [1]. Я уже не раз доказывал, что это большая ошибка. (См., между прочим, 1-ю стр. моей брошюры «Основные вопросы марксизма» [2].)

**** Там же, стр. 31.

***** Там же, стр. 32.

****** Там же, та же стр.

майте, читатель, что, постоянно напоминая вам об этом, я хочу спрятаться от моего страшного критика за спину одного из основателей научного социализма. Совсем нет! Дело тут вовсе не в том страхе, который я испытываю — разумеется, *если* испытываю, — перед г. А. Луначарским, а в том, что говорит этот последний. Говорит же он вот что:

«Я думаю, что с точки зрения религиозно-философской Маркс блистательно продолжил это дело возвышения *антропологии до степени теологии*, т. е. окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией» *.

Эта мысль г. А. Луначарского высказана по поводу слов Фейербаха: «Я низвожу теологию до антропологии и тем самым *возвышаю антропологию до степени теологии*» [1]. Посмотрите же, что у нас выходит. Маркс, блистательно продолжая дело, начатое Фейербахом, «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией». Но известно, что Энгельс был постоянным единомышленником и неизменным сотрудником Маркса. Он никогда не расходился с ним во взгляде на религию. Значит, Энгельсу принадлежит, по крайней мере, часть заслуги, признаваемой г. А. Луначарским за Марксом; значит, Энгельс тоже далеко не чужд был понимания философской глубины Фейербахова взгляда на «сердце» религии. А с другой стороны, — «Энгельс стоял на той же точке зрения, что и Плеханов». Плеханов же в своем взгляде на религию обнаруживает узость, излишний рационализм, недостаток глубокомыслия и приближается к Тэйлору, который, если верить г. А. Луначарскому, дает определение религии, «ходячее среди буржуазных и социал-демократических свободомыслящих публицистов» **. Где же здесь правда и в чем она заключается?

Давайте, читатель, искать правды своими собственными силами: на г. А. Луначарского плоха надежда.

Маркс, который «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией», говорит в статье о Прудоне, написанной тотчас же после смерти этого последнего: «Его нападки на религию, церковь и т. д. были, однако, большой заслугой в то время, когда французские социалисты находили уместным видеть в религиозности признак своего превосходства над буржуазным вольтерьянством XVIII и немецким безбожием XIX века. Если Петр Великий варварством побил русское варварство, то и Прудон сделал недурно, борясь с помощью фразы против французского фразерства» ***.

* Там же, стр. 31.

** Там же, стр. 32.

*** Статья эта напечатана в приложении к «Нищете философии», переведенной под моей редакцией В. И. Засулич [2].

Уже эти слова Маркса дают основание думать, что он считал фразерством всякие толки о превращении «человеческого самосознания в человеческую религию». И это в самом деле было так. И это не могло быть иначе. Отношение Маркса к религии было совершенно отрицательное. В этом легко убедится тот, кто потрудится прочесть известную статью его «Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie» *.

Когда он писал эту статью, он стоял еще на точке зрения Фейербаха и целиком принимал, *в ее основе,* Фейербахову критику религии. Но, вопреки самому Фейербаху, он делал из нее «*иррелигиозные*» выводы. Он говорил: «Основа иррелигиозной критики есть та, что человек делает религию, а не религия — человека. Кроме того (und zwar), религия есть самосознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел или уже опять потерял самого себя (der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat). Но человек вовсе не есть абстрактное существо, парящее вне мира. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество создают религию, это извращенное миросознание, потому что они сами составляют извращенный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur **, его энтузиазм, его нравственная санкция, всеобщая основа его утешения и оправдания. Она есть фантастическое осуществление человеческой сущности, потому что человеческая сущность не имеет никакого действительного осуществления. Поэтому борьба против религии есть непосредственно борьба против того мира, духовным ароматом которого является религия... Религия есть не более, как мнимое солнце, которое лишь до тех пор вращается вокруг человека, пока он не научился вращаться вокруг самого себя» ***.

Судите сами после этого, как изумительно хорошо понял Маркса г. А. Луначарский, объявляющий его учение «пятой великой религией, формулированной иудейством» ****, и принимающий на себя роль нового пророка этой «пятой религии». Г-н Луначарский как будто даже совсем не подозревает, что говорит нечто прямо обратное тому, что говорил Маркс. По Марксу, религия есть извращенное миросознание, порождаемое извращенными общественными отношениями. Стало быть, —

---

* [«К критике Гегелевской философии права».]

** [вопрос чести]

*** «Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841 bis 1850», Erster Band, Stuttgart 1902, S. 384—385. [«Собрание сочинений Карла Маркса и Фридриха Энгельса, 1841—1850», т. 1, Штутгарт 1902, стр. 384—385.] [1]

**** *А. Луначарский,* цит. соч., стр. 145.

умозаключает г. А. Луначарский, — мы должны постараться извратить человеческое миросознание даже в том случае, если общественные отношения перестанут быть извращенными. По Марксу, религия есть самосознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел, или уже опять потерял самого себя. Стало быть, — умозаключает наш красноречивый и чувствительный автор, — религия непременно должна существовать даже и тогда, когда человек «приобретет» самого себя. По Марксу, религия есть вымышленное солнце, вращающееся вокруг человека лишь потому, что он еще не научился вращаться вокруг самого себя. Стало быть, — выводит наш новый пророк «пятой религии», — вымышленное солнце должно существовать даже тогда, когда человек научится вращаться вокруг самого себя. Поразительные выводы! Железная логика!

А Энгельс?

Возражая Карлейлю, стремившемуся совершить над человеческим самосознанием почти ту же самую операцию, которую теперь хотелось бы совершить над ним г. А. Луначарскому, Энгельс писал: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка» *. Правда, г. А. Луначарский, как мы уже видели, стремится создать «религию без бога». Может быть, Энгельс и помирился бы с такой религией? Нет, и к такой религии Энгельс относился совершенно отрицательно. Он находил, что теперь уже исчерпана всякая возможность религии («alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft») и что теперь следует вернуть человеку то содержание, которое было перенесено на бога, но вернуть его не как божественное, а как чисто человеческое. «И все это возвращение, — писал он, — сводится к пробуждению человеческого самосознания» **. Тут надо заметить еще вот что. В этом своем взгляде Энгельс был гораздо более верен тому учению о религии, которое составляет действительную заслугу Фейербаха. В самом деле, согласно этому учению, религия есть фантастическое отражение человеческой сущности. Поэтому, когда человеческое самосознание достигнет той ступени развития, на которой фантастический туман рассеется при свете разума, тогда всякая возможность религии по необходимости окажется исчерпанной. Сам Фейербах не сделал этого вывода; он считал возможным и нужным проповедовать религию сердца, любви***. Но, вопреки тому, что говорит г. Лу-

* «Gesammelte Schriften», I, S. 483 [«Собрание сочинений», I, стр. 483][1].

** Там же, стр. 484—485 [2].

*** Хотя ему же принадлежит великолепное выражение: «Религия есть сон человеческого духа» [3].

начарский, в этом приходится видеть не заслугу Фейербаха, не глубину его, а его слабость, уступку, сделанную им идеализму. Так это и понимал Энгельс, оставаясь и тут, конечно, в полном согласии с Марксом. Он как нельзя более определенно высказался на этот счет в своей брошюре о Фейербахе.

«Действительный идеализм Фейербаха, — читаем мы там,— выступает наружу тотчас, как мы подходим к его этике и философии религии. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет пополнить ее. Сама философия должна быть поглощена религией... Идеализм Фейербаха состоит здесь в том, что он половую любовь, дружбу, сострадание, самоотвержение и все основанные на взаимной склонности отношения людей не решается оставить в том виде, какой они имеют сами по себе, помимо связи их с какой-нибудь особой религиозной системой, унаследованной от прошлого. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получают только тогда, когда их освятят словом «религия». Для него главное дело не в том, чтобы существовали такие чисто человеческие отношения, а в том, чтобы на них смотрели, как на новую, истинную религию. Он соглашается признать их полными только в том случае, если к ним будет приложена печать религии» *. Далее, указав на то, что существительное «религия» происходит от слова religare, вследствие чего некоторые думают, что всякая взаимная связь людей есть религия **. Энгельс говорит: «Подобные этимологические фокусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической философии» [2]. Эти слова не следовало бы забывать г. Луначарскому, который хотя и очень враждебен материалистической философии, но все-таки выдает себя за сторонника исторического материализма.

В том же месте мы находим у Энгельса насмешливый отзыв о попытке Фейербаха построить религию без бога — попытке, которая привела в такой восторг г. А. Луначарского: «Стараясь построить истинную религию на основе материалистического понимания природы, Фейербах уподоблялся человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без философского камня» ***.

Это вполне справедливо. Однако следует помнить, что сочиненная г. Луначарским религия недолго остается «без бога». Уже на стр. 104 его книги мы узнаем, что недаром Штраус аллегорически признал чудотворную силу. «Ибо, — вещает наш возвышенный автор, — на глазах совершаются чудеса

---

* *Ф. Энгельс,* Людвиг Фейербах, СПБ. 1900, стр. 51—52 [1].

** Г-н Луначарский так и говорит: «Религия — связь» (цит. соч., стр. 39).

*** *Ф. Энгельс,* Л. Фейербах, стр. 52 [3].

победы разума и воли над природой, исцеляются больные, движутся горы, переплываются легко бурные океаны, мысль летит на крыльях электричества с одного полушария на другое, и, видя успехи Гения, не говорим ли: кто сей, что и бурные моря покоряются ему? Не чуем ли, как крепнет родившийся между волом и ослом бог?» *.

Эта красноречивая тирада, которая, наверное, вызвала бы громкие рукоплескания на недавнем съезде миссионеров, очень хорошо подтверждает ту мою мысль, что религия невозможна без анимистических представлений. Когда человек, захотевший придумать религию без бога, «чует, как крепнет родившийся между волом и ослом бог», то это показывает, что я прав: религии без бога нет; где есть религия, там должен быть и бог. И не только бог, а, пожалуй, даже и богиня, ибо не добро быть и богу едину. Вот что пишет г. Луначарский на стр. 147 своей божественной книги, обращаясь к природе: «Коварная, бездушная, могучая, блистательно-красивая, упоительно-богатая природа, ты будешь сама покорной рабой, в тебе найдет человек свое бездонное счастье, и самые взрывы бунта твоего и глубина твоего рокового бездушия, твое вероломство неразумного существа, прелестная великая богиня, опасности любви вдвоем с тобой — будут восхищать мужское сердце человека».

Религия невозможна без анимистических представлений. Вот почему г. Луначарский, проповедник «религии без бога», говорит таким языком, который уместен только там, где есть, по крайней мере, один бог и, по крайней мере, одна богиня. Это вполне естественно. Но именно оттого, что это вполне естественно, мы не должны удивляться тому, что наш автор все более и более расходится с основателями научного социализма и все более и более сходится... с апостолом Павлом. По его словам, этот последний «гениально подходит к сущности религии», когда говорит: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов божьих. Потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей божьих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только *она* но и мы сами, имея начаток духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Римл. 8. 18—24) **.

В другом месте, к которому я еще вернусь, г. Луначарский пишет: «Мы, вместе с апостолом Павлом, можем сказать: «мы спасены в надежде» ***. Я очень рад за г. Луначарского, если

* *А. Луначарский,* цит. соч., стр. 104.
** Цит. соч., стр. 40.
*** Там же, стр. 49.

это в самом деле так. Но обратил ли он внимание на то, что у него получается следующая, несколько неожиданная комбинация: Энгельс стоит «на той же точке зрения, что и Плеханов», между тем как ап. Павел «спасается в надежде» вместе с ним, г. А. Луначарским? Лично я ничего не имею против этой комбинации; но удобна ли она для нашего автора, выдававшего и выдающего себя за последователя Маркса и Энгельса? Я сильно сомневаюсь в этом.

Указав на то, как «гениально подходит к сущности религии» ап. Павел, г. Луначарский дает свое собственное определение религии. Вот оно: «*Религия есть такое мышление о мире и такое мирочувствование, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы*» *. Он не считает этого определения окончательным. «Это общее определение религии, — читаем мы у него. — Оно не охватывает всех существенных ее сторон». Но он надеется, что дальнейшие свойства религии могут быть выведены из этого определения **. Не обманывает ли его надежда?

Религия есть известного рода «мышление о мире» и известного рода «мирочувствование». Хорошо. В чем же заключается отличительная черта мышления, свойственного религии? У г. Луначарского выходит, что она изменяется вместе с ходом умственного развития человечества: «Мифологическое творчество сменилось метафизикой и, наконец, точной наукой, вера в магизм рухнула и заменилась верой в труд. На месте анимизма стоит теперь научный энергетизм, на месте магизма — современная техника» ***. Допустим на минуту, что энергетизм есть именно то миросозерцание, которое должно теперь занять место «магизма» и анимизма. Но я спрашиваю, в чем же скажется влияние религии на мышление людей, держащихся «энергетического» образа мыслей? Если бы эти люди могли *обоготворить* энергию, то вопрос решился бы очень просто: обоготворение предполагает религиозное отношение к своему предмету. Но обоготворить — значит олицетворить, олицетворить же — в данном случае значит склониться к анимизму, на месте которого стоит теперь, по словам г. А. Луначарского, научный энергетизм. Где же выход? Его не видно со стороны «мышления». Г-н Луначарский сам более или менее смутно сознает это. Сейчас же после указания на то, что анимизм заменен теперь научным энергетизмом, а магизм — современной техникой, он прибавляет: «Но изменило ли это что-нибудь в религиозной сущности души человеческой? Разве человек добился счастья? Разве в душе его не живет больше желаний? Разве его мечты об

* Там же, стр. 40. Курсив г. Луначарского.
** Там же, та же стр.
*** Там же, стр. 40—41.

истинном счастье стали бледнее, его идеалы тусклее и ближе? Если бы это было так, то Гартман был бы прав. Это значило бы, что человечество стало «положительным», т. е. коммерчески расчетливым, удобоудовлетворимым, ползучим, дряхлым» *.

Человечество в лице передового класса современного общества не стало ни удобоудовлетворимым, ни ползучим, ни дряхлым. Оно еще не добилось счастья, в нем живет много желаний, его мечты о счастье ярки, его идеалы светлы. Это все так. И это все относится, если хотите, к «мирочувствованию». Но я опять спрашиваю: при чем же тут религия? Г-н А. Луначарский сам видит, что она тут ни при чем. Поэтому он считает нужным дать дальнейшие пояснения.

«Тоска жива в человеке, и кто не умеет мыслить мир религиозно, — говорит он, — тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер, готовый вместе с чеховским учителем повторять: «Я доволен, я доволен» [1]. Если тоска первобытного человека есть жажда жизни продолжаться, защитить себя от нападений среды, то новая тоска есть жажда *господствовать над природой*. Вот великая перемена, совершившаяся в религиозном чувствовании человека **.

Итак, тоска жива в человеке, и религия нужна именно для того, чтобы избавиться от тоски, ибо «кто не умеет мыслить мир религиозно, тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер». Против этого трудно возразить что-нибудь: это — дело личного «мироощущения». Есть люди, которых тоска, в них живущая, заставляет пить, что называется, горькую. Есть люди, которых та же тоска — вернее сказать, иная разновидность тоски — заставляет искать утешения в одной из *старых религий*. Наконец, есть люди, которых еще иная разновидность тоски заставляет мечтать о той или другой *новой религии*. Это все мне очень хорошо известно. Но, рискуя навлечь на себя упрек в «простом филистерстве», я признаюсь, что решительно не способен понять, почему «жажда *господствовать над природой*» непременно должна принимать вид тоски, и притом тоски, предрасполагающей к религии. Я верю в искренность г. А. Луначарского и вследствие этого нимало не сомневаюсь в том, что у него названная «жажда» обратилась в «тоску». Я предполагаю, кроме того, что у нашего пророка «пятой религии» есть известное число последователей, тоже превращающих «жажду» в «тоску», а «тоску» в религию. Много тоскующих — а еще больше нагоняющих тоску — людей в современной России. И на это есть своя общественная причина. Но здесь я смотрю на это явление пока только с точки зрения логики и хочу знать,

* Там же, стр. 41.
** Там же, та же стр.

какие именно логические основания позволяют г. А. Луначарскому с ловкостью почти военного человека выводить *указанную* «тоску» из *указанной* «жажды». Ответ на это заключается в словах: «*контраст между законами жизни и законами природы*», заключающихся в приведенном мною выше и сделанном г. Луначарским определении религии. Что же это за контраст?

Г-н А. Луначарский, держащийся, как известно, «философской» теории Маха и Авенариуса, совсем неожиданно признает себя, однако, материалистом в известном смысле этого слова. Он говорит: «Мы не идеалисты, мы — материалисты в том смысле, что не находим ничего общего между законами физического мира и нашими истинами и идеалами, нашим миром моральным» *. Теоретически это неверно «в том смысле», что ни один серьезный материалист никогда не задавался вопросом, есть ли что-нибудь *общее* между законами физического мира и нашими истинами и идеалами **. Задаваться таким вопросом значило бы стремиться соизмерить несоизмеримое. Но факт тот, что, по учению всех серьезных материалистов, человек может познать истину путем изучения законов природы (в самом широком смысле этого слова) и осуществить свои идеалы, опираясь на эти законы. Г-н А. Луначарский совсем не знаком с материалистической литературой. Это видно из того вздора, который он наговорил о материализме Дидро и Гольбаха в статье «Атеизм», напечатанной в сборнике «Очерки по философии марксизма» *** [1]. И только вследствие полного своего незнакомства с материализмом наш пророк «пятой религии» мог признать себя материалистом в указанном им смысле. Но этим неудачным переходом на почву материализма он лишь хотел подкрепить то положение, что не существует «моральных сил, якобы пра-

* Цит. соч., стр. 46.

** И вообще этим вопросом занимались очень редко. Что общего между тем законом природы, который гласит, что сила света обратно пропорциональна квадратам расстояний, и социально-политическим идеалом г. А. Луначарского? Вряд ли найдется много мыслителей, которые взялись бы решать этот вопрос. Был один, который, наверно, решил бы его с большой легкостью, но он уже умер. Я имею в виду покойного д-ра А. М. Коробова, одного из религиозных «искателей» конца 70-х и начала 80-х гг. Д-р Коробов издал сочинение под названием: «Аллазбука или Тетраграмматон». Он разрешал там, между прочим, глубокий вопрос о том, сколько содержится атомов в божественной справедливости. И, если память меня не обманывает, по вычислениям и геометрическим построениям Коробова выходило, что божественная справедливость заключает в себе 280 тысяч атомов. Я думаю, что г. А. Луначарский легко столковался бы с д-ром Коробовым, хотя и может показаться, что они смотрят на предмет с противоположных точек зрения.

*** Судя по содержанию этого сборника, я думаю, что в название его вкралась важная опечатка. Очевидно, следует читать: «Очерки по философии *махизма*». Но не мое дело исправлять опечатки тех изданий, на которые мне приходится ссылаться. Я не корректор.

вящих миром» *. Это положение верно, несмотря на свое ребячески наивное обоснование: сил, о которых говорит г. А. Луначарский, действительно, нет. Жаль только, что под его пером даже это положение, справедливое само по себе, сразу получает весьма своеобразный привкус. Ссылаясь на «великолепную» книгу Гарольда Геффдинга о религии [1], г. А. Луначарский пишет, стремясь настроить нас на религиозный лад:

«Наука приводит нас к закону вечности энергии, но энергия эта, оставаясь количественно равна себе самой, может разниствовать в смысле ценности для человека. Смерть человека, например, скажем, Лассаля и Маркса, Рафаэля, Георга Бюхнера, ничего не изменяет в энергетических уравнениях, но она констатируется как горе, как утрата в мире чувства, в мире ценностей. Прогресс есть прежде всего рост количества и высоты культурных ценностей. Является ли прогресс имманентным законом природы? Отвечая «да!» — мы являемся чистыми метафизиками, ибо утверждаем то, чего не гарантирует нам наука» **.

Этими соображениями приотворяется дверь религии, рассматриваемой, согласно определению Геффдинга, как забота о судьбах ценностей [2]. Но для того, чтобы понимаемая таким образом религия могла дать нам какое-нибудь утешение в горестях, подобных тем, на которые указывает г. Луначарский, мы должны признать существование «моральных сил», стоящих выше природы, законы которых выражаются в наших энергетических уравнениях: иначе наша забота о «судьбе ценностей» не приведет, в смысле религии, ровно ни к чему. Но ведь г. Луначарский не признает «моральных сил, якобы правящих миром». Поэтому ему не остается ничего другого, как впасть в противоречие с самим собою. Он и делает это с поразительным успехом.

Если в своей книге г. Луначарский объявляет, как мы только что видели, чистым метафизиком человека, отвечающего «да!» на вопрос, является ли прогресс имманентным законом природы, то в указанной выше статье «Атеизм» он категорически заявляет:

«*Материальная эволюция и прогресс духовности совпадают.* Вот великая истина, которую открыл и почувствовал в философии пролетариат» ***.

Та же истина, хотя и не столь «красочно», повторяется, впрочем, г. А. Луначарским и в его книге, вообще сильно хромающей по части логики. Поэтому ошибся бы читатель, если

* «Религия и социализм», стр. 46.

** Цит. соч., стр. 46—47.

*** «Очерки по философии марксизма», СПБ. 1908, стр. 148. Курсив г. А. Луначарского.

бы подумал, что указанное мною противоречие существует только между тем, что говорит г. А. Луначарский в своей книге, и тем, что говорит он же в своей статье. Нет, его книга тоже противоречит сама себе. Вот пример.

Заметив, что наука никогда не дает уверенности, а всегда одну вероятность, хотя часто практически равную уверенности, г. А. Луначарский еще более подкрепляет это свое замечание следующим соображением: «То, что относится к науке вообще, в еще несравненно большей мере относится к сложным научным прогнозам: о судьбе мира, земли, человечества»*. Но едва мы проникаемся важностью этого соображения и едва мы говорим себе: стало быть, у нас «в еще несравненно большей мере» не может быть уверенности, например, насчет будущего торжества социализма, как г. А. Луначарский спешит нас сильно обнадежить: «Социализм, как будущее, — говорит он,— благодаря Марксову анализу тенденций капиталистического общества, обладает вероятностью, граничащей с достоверностью»**. Мы опять верим нашему пророку и, вздохнув с облегчением, говорим себе: «В таком случае нам нечего бояться за судьбу той «ценности», которую мы называем социализмом, и нам нет нужды апеллировать к религии; за социализм ручается наука». Но если бы мы окончательно успокоились на этом выводе, то ведь нам не нужно было бы и пророка. Поэтому пророк опять стращает нас. Он говорит, что «наука скорее против нас в более общем вопросе о том, победят ли жизнь, органическая материя, разум — в их самоутверждении перед лицом бессмысленной материи, природы (как будто органическая материя не есть часть природы! — *Г. П.*), подобно Хроносу [1] готовой истребить детей своих» ***. Мы опять трепещем и кричим: Давайте нам, г. Луначарский, религию, которая есть забота о судьбе наших «ценностей»! Но, давая нам ее, потрудитесь объяснить, в чем же именно проявится эта ее забота. Само собою разумеется, что наш пророк и тут за словом в карман не лезет. Он произносит красноречивую тираду, которую я считаю себя обязанным воспроизвести для назидания неверующим почти во всей ее полноте.

«Нет пределов для познания и основанной на нем техники. Подумайте о психической жизни моллюска — нашего предка — и о беспроволочном телеграфе! Между тем психическая жизнь потомка, не столь далекого, быть может, при беге прогресса так же чудовищно превзойдет нашу, как сила мозга Фарадея, Маркони превосходит силу нервной клетки протозоя. (Вот они, предсказанные Ницше сверхчеловеки! — *Г. П.*) Нет предела

* «Религия и социализм», стр. 47.
** Цит. соч., стр. 48.
*** Там же, та же стр.

для силы мысли, т. е. целесообразной самоорганизации общественной нервно-мозговой системы, а с нею вместе и для прогресса техники. Мы можем сказать лишь, что предстоит борьба. Эта борьба начнется с новым небывалым размахом именно после победы общественных принципов социализма. Социализм, — эта организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил — новая религия. Мы вместе с ап. Павлом можем сказать: «мы спасены в надежде». Новая религия не может вести к пассивности, к которой, в сущности, ведет всякая религия, дающая безусловную гарантию в торжестве добра, — новая религия вся уходит в действие. «Человек рожден не для созерцаний, — говорит Аристотель, — а для действия», и начало умиленного созерцания изгоняется теперь из религии и заменяется началом неустанной активности. Новая религия, религия человечества, религия труда, не дает гарантий. Но я полагаю, что и без бога и без гарантий — маски того же бога — она остается *религией*» *.

Итак, нет предела для прогресса техники. Поэтому «мы можем сказать лишь, что предстоит борьба». Это безусловно справедливо. Но *так как* мы можем сказать *«лишь»*, что предстоит борьба, *то* мы говорим, что должна быть и будет новая религия. Логично! Далее. Религия есть забота о судьбе «ценностей». Эта забота имеет смысл только в том случае, если она дает нам какие-нибудь гарантии. Отсюда мы с г. Луначарским умозаключаем, что нам нужна такая религия, которая не дает никаких гарантий, т. е. лишена всякого смысла. Это опять как нельзя более логично!

Но это еще не все. Вы думаете, что религия г. А. Луначарского в самом деле остается без бога? Вы ошибаетесь. Я уже указывал, что эта религия имеет неудержимое стремление породить, по крайней мере, одного бога («между ослом и волом») и, по крайней мере, одну богиню. Если вы отнеслись с некоторым сомнением к моим словам, то в наказание потрудитесь послушать самого пророка.

«Но так ли уж у нас и нет бога? — размышляет г. Луначарский. — Ведь представление о боге имеет в себе нечто вечно прекрасное. Ведь в этом образе (когда эта идея выражена в образе) все человеческое поднято до высшей потенции, отсюда красота его»...** Затем, после длинного и неостроумного пререкания с Дицгеном, любящий красоту пророк повторяет: «И остаюсь я без бога, потому что его нет ни в мире, ни вне мира». Тут опять кажется, будто пророк окончательно, хотя

---

* Цит. соч., стр. 48—49.

** «Очерки по философии марксизма», стр. 157.

и не без сожаления, решил придумать обещанную им нам «религию без бога». Но это опять только кажется. Г-н Луначарский опять впадает в раздумье. «И однако», замечает он, и замечает таким тоном, который ясно дает понять нам, что его религия будет, вопреки его ясному обещанию, с богом. Вспомнив и мимоходом обругав «прескверное учение» Сореля о всеобщей стачке, как о социальном мифе, пророк продолжает:

«Но теория социального мифа как нельзя применимее в области нового религиозного сознания (пролетарского, а не аристобердяевского). Бог, как Всезнание, Всеблаженство, Всемогущество, Всеобъемлющая, Вечная жизнь — есть действительно все человеческое в высшей потенции. Тогда так и скажем: бог есть человечество в высшей потенции. Но человечества в высшей потенции не существует? Святая истина. Но оно существует в реальности и таит в себе свои потенции. Будем же обожать потенции человечества, наши потенции и представлять их в венце славы для того, чтобы крепче любить их» *.

Придумав, наконец, бога, пророк, comme de raison **, впадает в молитвенное настроение и тут же, séance tenante ***, сочиняет молитву: «Да приидет царствие божие», — взывает он. Regnum gloriae ****, апофеоз человека, победа разумного существа над прекрасной в своем неразумии сестрой его — природой. «Да будет воля Его». Его хозяйская воля от предела до предела, т. е. без предела. — «Да святится имя Его». На троне миров воссядет Некто, ликом подобный человеку, и благоустроенный мир устами живых и мертвых стихий, голосом красоты своей воскликнет: «Свят, свят, свят, полны небо и земля славы Твоея» *****.

Помолившись, г. А. Луначарский чувствует себя прекрасно. «И человек-бог оглянется и улыбнется, — пророчествует он, — ибо вот все добро зело» ******. Может быть, оно и в самом деле так будет. И это очень отрадно. Плохо вот только то, что в рассуждениях нашего пророка далеко не все «добро зело»: они хромают, как мы видели, на все ноги. Придуманная г. Луначарским религия имеет только одну, правда, очень большую «ценность»: она может привести серьезного читателя в очень веселое настроение духа. И чем серьезнее будет читатель, тем бо́льшую веселость ощутит он, прочитав книгу и статью нашего пророка.

Тем не менее обоснованная (гм!) в этих комичных сочинениях новая религия должна привлечь к себе внимание как показа-

* «Очерки по философии марксизма», стр. 159.
** [как полагается]
*** [немедленно]
**** [Царство славы]
***** Там же, та же стр.
****** Там же, та же стр.

тель общественного настроения. Маркс недаром сказал, что религиозные вопросы имеют ныне общественное значение и что только теолог может думать, будто дело идет теперь о религии, как о таковой. Сочиняя свою религию, г. Луначарский просто-напросто подделывался к господствующему у нас теперь общественному настроению. В настоящее время по многим причинам общественного характера у нас есть большой спрос на «религию» *. А там, где есть спрос, является и предложение. Г-н Луначарский вообще очень внимательно следит за спросом. Когда был спрос на синдикализм, он поспешил прогуляться в нашей литературе под ручку с известным итальянским синдикалистом Ар. Лабриолой, которого он при сей верной оказии выдал за марксиста [2]. Когда явился спрос на религию, он выступил в роли пророка «пятой религии». Если бы у читающей публики обнаружилось отрицательное отношение к религии, то он очень кстати вспомнил бы, что его религия была по первоначальному плану религией без бога, и весьма своевременно догадался бы о том, что религия без бога на самом деле вовсе не религия, а простая игра слов. Истинно, истинно говорю вам: г. А. Луначарский подобен кокетливой женщине — он хочет нравиться во что бы то ни стало. Такие люди, к сожалению, всегда существовали. Но почему он рассчитывает понравиться именно в роли пророка «пятой религии»? Какова та общественная причина, которая сулит ему некоторый успех в этой роли? Короче: почему у нас есть теперь спрос на религию?

Я отвечаю словами г. Луначарского: «тоска жива в человеке». Т. е. я хочу сказать: в *современном* русском человеке. «Жива» и очень сильна. Объясняется это крупными событиями, пережитыми Россией в течение последних лет. Под влиянием этих событий у многих и многих «интеллигентов» исчезла вера в близкое торжество более или менее передового общественного идеала. А это уже известное дело: когда у людей пропадает вера в торжество общественного идеала, тогда у них выступают на первый план «заботы» о своей собственной драгоценной личности. К числу таких «забот» относится «забота» о том, что станет с этой личностью после того, как умрет ее «земная оболочка». На этот вопрос наука с ее, как выражается г. Луначарский, энергетическими уравнениями дает довольно неутешительный ответ: она грозит личным небытием. Поэтому хорошие господа, заботящиеся о своей драгоценной личности, не то что покидают точку зрения науки — это теперь не принято у хороших господ, — а заводят двойную бухгалтерию. Они говорят: «Иное дело — знание, а иное дело — вера, иное дело — наука, а

* [Прим. из сб. «От обороны к нападению»] — Тут повторяется, но в значительно усиленной степени то, что мы пережили в эпоху реакции восьмидесятых годов [1].

иное дело — религия. Наука не ручается мне за мое личное бессмертие, а религия гарантирует мне его. Да здравствует религия!» Так рассуждает, например, г. Мережковский, религиозные искания которого мне придется рассмотреть в следующей статье. «Религия» г. Мережковского насквозь пропитана самым непримиримым индивидуализмом. К чести г. Луначарского надо сказать, что он свободен от крайностей этого индивидуализма. Правда, он, сам того не замечая, очень нередко говорит в его тоне. Для примера укажу на то выдвинутое им — теоретически крайне странное — соображение, что мы «не находим ничего общего между законами физического мира и нашими истинами и идеалами». Нелепое с теоретической стороны, соображение это имеет смысл лишь в той мере, в какой оно служит выражением раздвоенности, всегда свойственной человеку, утратившему веру в общественный идеал и целиком ушедшему в заботу о своей собственной драгоценной персоне. Но, говоря таким тоном, г. А. Луначарский делает уступку господствующему настроению. Без этой уступки он не мог бы и приспособиться к нему. А сделав ее, он немедленно дает читателю понять, что он, г. Луначарский, в качестве «истинного социалиста» глубоко проник в сущность отношений отдельного лица и вида, для него реальность — вид, человечество, а отдельное лицо — лишь частное выражение этой сущности *. На этой мысли основана его «религия» и его проповедь любви. «Индивид кончает смертью, — говорит он. — Но именно этому факту отвечает другое выработанное в борьбе приспособление: размножение, связанное с любовью. Это выводит живой организм за пределы узко индивидуального существования, это выражается в наличности в нем сначала сверхиндивидуальных инстинктов, а потом в видовом самосознании, любви к виду» **. Та же цель борьбы с крайностями унывающего индивидуализма заставляет его распространяться о сотрудничестве как основе сверхиндивидуальной жизни: «Общество есть сотрудничество, целое, обнимающее индивиды и группы и раскрывающее в области познания и техники горизонты, совершенно недоступные отдельному индивиду... Социализм идет в направлении развития мира, которое путем борьбы и отбора создает все более сложные и мощные высшие единицы» ***. Все «красочные» пророчества г. Луначарского имеют целью врачевание нравственных язв заболевшего тоской всероссийского «интеллигента». И этим характеризуется его религиозное искание. Наш пророк охотно говорит о пролетариате, о пролетарской точке зрения, о пролетарской борьбе и т. п. Но с пролетариатом, как таковым, с про-

* «Религия и социализм», стр. 45.

** «Очерки по философии марксизма», стр. 151.

*** Там же, стр. 151—152.

летариатом für sich *, с рабочим классом, достигшим самосознания, г. Луначарский не имеет ничего «общего». Он — типичный российский «интеллигент» из наиболее впечатлительных, наиболее поверхностных и потому наименее устойчивых. Этими особенностями его, как умственного типа, объясняются все его метаморфозы, наивно принимаемые им за движение вперед. Если он вздумал нарядить социализм в религиозную одежду и даже сочинил забавный акафист богу-человечеству, то это произошло единственно потому, что приунывшая российская «интеллигенция» ударилась в религию. И. Киреевский употребил когда-то выражение: «душегрейка новейшего уныния» [1]. Над этим выражением много смеялись. Но смешные явления заслуживают смешных названий. Когда я прочитал книгу «Религия и социализм», я сказал себе: г. Луначарский шьет душегрейку новейшего уныния. И я до сих пор думаю, что меня не обмануло это мое первое впечатление.

Теперь обратим внимание на другую сторону того же самого дела. Она, как и та, которую мы только что рассмотрели, весьма поучительна.

Заканчивая свою статью «Атеизм», г. А. Луначарский пишет: «Сбросим ветхий плащ серого материализма. Если наши материалисты бодры и активны... то ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу его. Так было и с их настоящими учителями-энциклопедистами. Но буржуазным разрушительным путем был материализм как резкая антитеза вредному мистицизму старого режима. Пролетариату нужен гармонический синтез, подымающий обе противоположности, претворяющий их в себе и уничтожающий их. Этого синтеза мы все посильно ищем. Может быть, мы заблуждаемся, но ищем радостно и прилежно; сердитые окрики заслуженных ветеранов-капралов нас не остановят:

Да, были люди в наше время,
Не то, что нынешнее племя,
Богатыри — не вы —[2]

ворчат капралы. «Дяденька, те умерли, а нам жить надо своим умом». Капралы командуют:

Дружно, детки, все зараз:
Буки аз, буки аз.

«Дяденька, да что же все зады твердить? Пора перейти хоть к складам»» **.

Это написано бойко и весело, но, к сожалению, не умно. Allegro, ma non allegro con spirito [3]. Не умно по той весьма простой причине, что обнаруживает полное непонимание г. Луначар-

* [для себя]
** Там же, стр. 160—161.

ским своей роли в русской социалистической литературе. Он предается своим измышлениям под предлогом движения вперед и во имя дальнейшего развития основных идей марксизма. Но я уже показал, что его отношение к религии прямо противоположно отношению к ней Маркса и Энгельса. Теперь я прибавлю, что, выкраивая религиозный костюм для социализма, он, как рак, пятится назад, возвращаясь к тому взгляду на вопрос о религии, которого держалось огромное большинство социалистов-утопистов. Возьмем хоть Францию. Сэн-Симон и его последователи проповедуют там «новое христианство». Кабэ измышляет «*истинное* христианство». Фурье гремит против иррелигиозного духа людей нового времени («esprit irréligieux des modernes»)*. Луи Блан твердо держится деизма. Пьер Леру возмущается людьми, думающими, что песенка религии окончательно спета, и с пафосом восклицает: «Я — *верующий*. Пусть я родился в эпоху скептицизма; я был до такой степени верующим по своей природе, что я собрал (таково, по крайней мере, мое убеждение) верование человечества в то время, когда верование это находилось в скрытом состоянии, когда человечество казалось неверующим ни во что; и я имею претензию возвратить ему эту веру». Тот же Леру гордо заявляет, что он пришел в мир не за тем, чтобы обнаружить литературный талант, а за тем, «чтобы найти самую полезную истину — религиозную истину (mais pour trouver la vérité la plus utile — la vérité religieuse)» **. Мы видим отсюда, что наш русский пророк имел очень много предшественников во Франции. Или обратимся к Германии. Кто не знает, как любил заигрывать с религией Вильгельм Вейтлинг? [1] Кто из нас, марксистов, не помнит полемики Маркса с переселившимся в Нью-Йорк пророком «новой религии» Германом Криге? [2] У кого не осталась в памяти сделанная Энгельсом юмористическая характеристика пророка Альбрехта (подвизавшегося в начале 40-х годов) и пророка Георга Кульмана из Гольштейна, опубликовавшего в 1845 г. на немецком языке в Женеве книгу: «*Новый мир или царство Божие на земле. Благовещение*» [3]. Видите, сколько пророков! Мы, русские, очень отстали в этом отношении от Германии и

---

* В одной из рукописей, напечатанных после смерти Фурье, читаем: «Tous les travers de l'esprit humain se rattachent à une cause primordiale: c'est l'irréligion, le défaut de concordance avec Dieu, d'étude de ses attributions et révélations. [«Все промахи человеческого ума связаны с одной первоначальной причиной — иррелигиозностью, отсутствием согласованности с Богом, изучения его свойств и откровений».] Цитировано у *H. Bourgin*, Fourier, Paris 1905, p. 272. [*А. Буржен*, Фурье, Париж 1905, стр. 272.]

** См. «Oeuvres» de *Pierre Leroux* (1825—1850), t. I, Paris 1850, Avertissement, p. XI. [«Сочинения» *Пьера Леру* (1825—1850), т. I, Париж 1850, Предисловие, стр. XI.] См. также стр. 4, 15, 41 и 44 текста.

если начинаем немного поправляться теперь, то единственно благодаря г. А. Луначарскому и его единомышленникам. Но что всего интереснее в этой исторической справке для меня — как для человека, весьма склонного носить так называемый г. Луначарским ветхий плащ серого материализма, — так это тот факт, что некоторые утопические социалисты Германии умели смотреть на материализм с таким же великолепным презрением, с каким смотрит на него российский эмпириомонист и пророк «пятой религии» г. Луначарский. Мы уже слышали от этого последнего, что «если наши материалисты бодры и активны, то ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу его». Теперь послушайте, что вещал миру утопист Карл Грюн в лето от Рождества Христова 1845-е: «Материалист, делающийся социалистом, совершает страшную непоследовательность; к счастью, человек всегда лучше своей системы» («Ein Materialist, der Socialist wird, begeht eine furchtbare Inkonsequenz; glücklicherweise ist der Mensch immer mehr werth, als sein System»)*. Опоздали, страшно опоздали вы, блаженный Анатолие, со своими презрительными приговорами, со своими возвышенными пророчествами и со своим «гармоническим синтезом»!

Но я все-таки весьма благодарен вам, отче святый, за то, что вы, пообещав нам религию без бога, не удержались и придумали «Бога» — человечество, сочинив подходящий акафист для его прославления. Этим вы подтвердили — разумеется, нимало этого не желая, — ту мою мысль, что представления, свойственные религии, всегда имеют анимистический характер. Ваша религия есть не более как модная игра. Но и ей не чужда логика, свойственная всем вообще религиям: люди, предающиеся этой игре, невольно заговаривают языком анимистов, несмотря на то, что не имеют свойственных анимистам верований. Логика религии обязывает!

в) «ИСПОВЕДЬ» М. ГОРЬКОГО КАК ПРОПОВЕДЬ «НОВОЙ РЕЛИГИИ»

М. Горький — замечательный и яркий художник. Но даже гениальные художники нередко совершенно беспомощны в области теории. За примерами ходить недалеко: Гоголь, Достоевский, Толстой, эти гиганты в области художественного творчества, обнаруживают детскую слабость каждый раз, когда

* *Karl Grün,* Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, Darmstadt 1845, S. 392. [*Карл Грюн,* Социальное движение во Франции и Бельгии, Дармштадт 1845, стр. 392.] Это тот самый Карл Грюн, о котором говорится в следующих строках Маркса: «Во время долгих, часто продолжавшихся по целым ночам споров, я к большому вреду для Прудона заразил его гегельянизмом... После моего изгнания из Парижа начатое мною

берутся за тот или другой отвлеченный вопрос. Белинский говаривал, что у художников ум уходит в талант. Не много найдется исключений из этого общего правила. Во всяком случае, М. Горький не принадлежит к числу таких исключений. У него тоже ум ушел в талант. Поэтому и неудачны те его произведения, в которых силен публицистический элемент, — например, очерки американской жизни [2] и роман «Мать» [3]. Очень плохую услугу оказывают ему люди, побуждающие его выступать в ролях мыслителя и проповедника; он не создан для таких ролей. Новым доказательством этого служит его «Исповедь» [4].

В ней есть чудные страницы, продиктованные поэтическим сознанием единства человека с природой. В таких страницах громко слышатся гётевские мотивы. Но эти чудные страницы не мешают повести «Исповедь» быть в последнем счете очень неудачной. М. Горький, который в романе «Мать» взял на себя роль проповедника социализма, выступает в этой повести в качестве проповедника «пятой религии» г. А. Луначарского. И это обстоятельство портит все дело: благодаря ему «Исповедь» оказывается непомерно длинной, выдуманной и местами прямо скучной. Герои — послушник Матвей, от лица которого ведется рассказ, странник Иона, заводский учитель Михайло — говорят весьма несообразные вещи. Этого нельзя было бы поставить М. Горькому в вину, если бы он относился к ним, как художник, но он относится к ним, как проповедник [5], пользующийся ими для выражения своих собственных мыслей. Поэтому читатель не может не относить на счет М. Горького то, что говорят эти его герои. А так как они заговариваются, то их речи вызывают досадное чувство, заставляя вспоминать мораль той басни Крылова, в которой рассказывается, как

Зубастой щуке в мысль пришло
За кошачье приняться ремесло...

Но в мой план не входит разбор повести «Исповедь». Говоря о ней, я буду иметь дело с М. Горьким не как с художником, а как с религиозным проповедником. Он проповедует то же, что и г. Луначарский. Но он меньше знает (этим я не хочу сказать, что г. Луначарский знает много); он наивнее (этим я не хочу сказать, что г. Луначарский лишен наивности); он менее знаком с современной социалистической теорией (это отнюдь не значит,

---

продолжал Карл Грюн. В качестве представителя немецкой философии, он имел предо мною то преимущество, что и сам не понимал в ней ровно ничего». (См. «К. Маркс о Прудоне» в приложении к «Нищете философии». Перевод, под моей редакцией, В. И. Засулич. СПБ. 1906, стр. XIX.) [1] Это был, как видите, вполне достойный предшественник г. Луначарского.

что г. Луначарский хорошо знаком с нею). Поэтому его попытка облечь социализм в ризу религиозности оказывается еще более неудачной. Заводский слесарь Петр Ягих замечает в его повести, обращаясь к своему племяннику Михайле:

«Ты, Мишка, нахватался церковных мыслей, как огурцов с чужого огорода наворовал, и смущаешь людей!» *.

Само собою разумеется, что я даже в шутку не повторю здесь слова «воровство». Оно было бы безусловно неуместно. Но я должен сознаться, что религиозные мысли М. Горького производят впечатление именно огурцов с чужого огорода, выросших совсем не на той почве, на которой растут и зреют идеи современного социализма. М. Горький хочет дать нам философию религии, а на самом деле дает... только понятие о том, как плохо известна ему эта философия.

Наиболее сведущий из выводимых им богоискателей, Михайло, говорит для назидания Матвея: «У рабов никогда не было бога, они обоготворяли человеческий закон, извне внушенный им, и вовеки не будет бога у рабов, ибо он возникает в пламени сладкого сознания духовного родства каждого со всеми!» **. Это фактически неверно. Бог возникает, как мы уже видели в первой статье, вовсе не в пламени сладкого сознания духовного родства каждого со всеми. Он возникает тогда, когда данный кровный союз доходит до представления о своей тесной связи с данным духом. Мало-помалу члены этого союза начинают относиться к этому духу с любовью и уважением, т. е. начинают приурочивать к нему те общественные чувства, которые вызываются и упрочиваются у них совместной борьбой за существование. Теперь уже можно с уверенностью сказать, что чувства эти возникают гораздо раньше, нежели появляются боги. Потому-то и ясна ошибка тех, которые, подобно Горькому, именуют *религиозным* всякое *общественное* чувство. Что же касается рабов, то их богами были боги тех племен, к которым они принадлежали, если только рабы не усваивали религии своих господ. Вот что хочется прежде всего возразить М. Горькому, говорящему устами своего Михайлы, очистив его фразу от того божественного елея, которым она в изобилии смазана. Но, присмотревшись поближе к очищенной от божественного елея фразе, я вижу, что ее, по известному выражению, «надлежит понимать духовно». Бог Михайлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись или поклоняются дикари, или варвары, или цивилизованные народы. Это бог будущего, тот бог, который, по убеждению Горького, будет

---

* «Исповедь» *М. Горького*, стр. 163 берлинского издания [1], к которому и относятся все мои ссылки.

** «Исповедь», стр. 164 [2].

«построен» * достигшим своего самосознания пролетариатом в сотрудничестве со всем народом **. Если это так, то само собою понятно, что такого бога никогда не было и «во веки веков не будет» не только у рабов, но и у всех тех, которые не обратятся в веру, сочиненную блаженным Анатолием. Это святая истина. Но как бы густо ни смазывал божественным елеем эту святую истину М. Горький, она все-таки будет тоща, как самая тощая из тощих коров, некогда приснившихся египетскому фараону. Она не внесет ровнехонько ничего нового ни в наше миросозерцание, ни в наше понимание психологии пролетариата.

Впрочем, погодите! Сказав, что бог Михайлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись или поклоняются племена и народы на различных стадиях своего культурного развития, я опять (и опять, поверьте, совсем не по своей вине) не вполне точно передал мысль М. Горького. В конце его повести оказывается, что «богостроитель-народушко» есть не народушко более или менее отдаленного будущего, а народушко настоящего, представляемый толпой богомольцев, шествующей в религиозном экстазе за иконой богородицы. И этот «народушко» нынешнего времени совершает даже чудо исцеления расслабленной, вследствие чего послушник Матвей обращается к нему с молитвой.

* Чрезвычайно характерное для нынешних наших богоискателей выражение: они именно «строят» бога с заранее обдуманным намерением, как архитектор строит дом, сарай или вокзал железной дороги.

** «Богостроитель, — говорит М. Горький устами своего старца Ионы (Иегудиила тож), — это суть народушко! Неисчислимый, мировой народ; великомученик велий, чем все церковью прославленные — сей бо еси бог, творяй чудеса! Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное, он отец всех богов, бывших и будущих!» (Стр. 140.) [1] Г-н А. Луначарский, написавший толкователь к повести «Исповедь» (см. его статью о XXIII сборнике «Знания» во 2-й книге сб. «Литературный распад» [2]), опасаясь, как бы читатель не заподозрил М. Горького «в с.-р-стве», спешит предупредить такое подозрение. Он уверяет: «Отнюдь не примыкая к мутной путанице эсерства, мы можем и должны стоять на той точке зрения, что влияние пролетариата на народные массы — не пустой звук, а явление первейшей важности. Его-то и изображает Горький в «Исповеди». Засиял свет во тьме. Свет этот разливается по деревням, где еще сильна «власть тьмы» [3], вокруг всякого города, всякого завода» («Лит. расп.», стр. 92). Теперь мы понимаем. Тут получается нечто вроде пресловутой «диктатуры пролетариата и крестьянства» в применении к религиозному творчеству. Г-н Луначарский так прямо и говорит: «Та политическая гегемония, то революционное сотрудничество, программу которых в общих чертах указал, а возможность доказал даже такой в глазах многих «узкий ортодокс», как Каутский, — несомненно, будут иметь параллелью своей влияние пролетарской идеологии на мелкую буржуазию» (там же, стр. 91). Ну, вот и прекрасно! После этого всякий понимает, что, говоря о «народушке», старец Иона нимало не отклоняется от тактики г. А. Луначарского и его единомышленников. Всякий, вероятно, видит также и то, что повесть «Исповедь» написана не без влияния оной тактики.

«Ты еси мой бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий твоих!» и т. д. *.

Оказывается, что Михайло был неправ, когда говорил, «улыбаясь»: «бог еще не создан». И также неправ он был, когда «упрямо» твердил:

«Бог, о котором я говорю, был, когда люди единодушно творили его из вещества своей мысли, дабы осветить тьму бытия; но когда народ разбился на рабов и владык, на части и куски, когда он разорвал свою мысль и волю, — бог погиб, бог разрушился!» **.

Говорю прямо: я ни за что не догадался бы, как выйти из всех этих противоречий, если бы не толкователь. В толкователе г. Луначарский разъясняет то, что остается неясным в самой повести.

«Мощь коллектива, красота экстаза коллективной жизни, чудотворящая сила коллектива, — читаем мы в толкователе, — вот то, во что верит автор, вот то, к чему зовет он. Но не сказал ли он сам, что народ разрознен и подавлен сейчас? Не сказал ли он, что коллективизма можно искать лишь в народе новорожденном, на заводе? — Да, только тут, только в собирании коллектива классового, в медленном строении общепролетарской организации — настоящая работа по преображению людей в человечество, хотя тоже подготовительная работа. Это не значит, чтобы порывами, моментами не вспыхивало коллективное настроение, чтобы иногда и случайно не сливались кое-где человеческие массы в единоволющее целое. И вот, как символ грядущего, как бледный прообраз, — бледный по сравнению с грядущим, но яркий по сравнению с окружающим, — дает Горький свое чудо» ***.

Очень хорошо. Чудо исцеления расслабленной есть символ грядущего. Но вот в чем дело. Если те моменты, когда «вспыхивает коллективное настроение» и когда человеческие массы «сливаются в единоволющее целое», должны быть признаны моментами рождения бога, «творящего чудеса», то приходится сказать, что бог, которому, по словам Михайлы, только еще предстоит родиться, рождался бесчисленное множество раз на самых различных стадиях культурного развития. И не только рождался, но и рождается каждый раз, когда глубоко верующая толпа участвует в религиозных процессиях. Я никогда не был в Лурде [3], но мне сдается, что если бы я попал туда, хотя бы на непродолжительное время, то я сподобился бы собственными глазами увидеть, может быть, даже не один «символ грядущего», совершенно подобный тому, который изображен в повести

* «Исповедь», стр. 194 [1].
** «Исповедь», стр. 162 [2].
*** «Лит. распад», кн. 2, стр. 96, 97.

Горького. А это значит, что в этом символе нет ничего символического. Мало того. «Человеческие массы» сливаются в «единоволющее целое» не только при совершении религиозных обрядов. Они сливаются в него также, например, в военных танцах: Стэнлей дает превосходное описание одного из таких танцев, виденных им во внутренней Африке [1]. Понадобилось бы много доброй воли для того, чтобы открыть в подобных проявлениях коллективной жизни прообраз будущего религиозного творчества. Я не знаю, чувствует ли это М. Горький? По-видимому, нет. Но г. А. Луначарский сознает, что дело здесь обстоит не совсем ладно, и пытается его поправить. «Важны тут именно наличность *общего* настроения, *общей* воли, — уверяет он в своем толкователе. — Коллектив, правда, создан здесь искусственно, и сила его фетишизируется в умах участников, но он все же создан, и сила налицо. Дело не в том, чтобы *отрицать* начисто, априорно, а в том, чтобы понимать и оценивать» *. Это так. Дело, конечно, не в том, чтобы отрицать «начисто» и «априори», а в том, чтобы оценивать и понимать. Но хорошо ли понимает и оценивает сам г. А. Луначарский то, что сказано в его толкователе? Я боюсь, что — плохо. Что сознательный пролетариат, осуществляя свою великую историческую задачу, много раз проявит свое «общее настроение» и свою «общую волю», это ясно без всяких пояснений. Но ровно ниоткуда не следует, что это его «общее настроение» и эта его «общая воля» будут иметь религиозный характер. Г-ну Луначарскому поверят в этом случае только те, которые удовлетворятся «этимологическим фокусом», сводящимся к отождествлению слова «религия» со словом «связь» [2]. Но мы уже видели, как относился к этому фокусу один из основателей научного социализма, и потому нас не собьет с толку г. Луначарский, повторяющий этот фокус во имя Маркса. Далее, справедливо то, что в интересующем нас случае «сила коллектива фетишизируется в умах участников», но весь вопрос в том, всегда ли это так будет. А. Луначарский и М. Горький хотели бы, чтобы это так было всегда. Видя, что старые фетиши частью отжили, частью отживают свой век, они задумали превратить в фетиш само человечество, налагая на него с этой целью штемпель божественности. Они воображают при этом, что руководствуются своей любовью к человечеству. Но это — простое и даже забавное недоразумение. Они начинают с того, что признают бога фикцией, а кончают тем, что признают человечество богом. Но ведь человечество не фикция. Зачем же называть его богом? И почему же для человечества будет лестно, если его отождествят с одной из его собственных фикций? Нет, как хотите, а я послушнику Матвею и старцу Иегудиилу предпочитаю Ф. Энгельса, который говорил:

* Там же, стр. 97.

«Нам нет надобности апеллировать к абстракции бога, чтобы понять величие человека; нам нет надобности в том обходном пути, идя по которому мы должны были бы сначала наложить на человека печать бога для того, чтобы проникнуться уважением к человеку» [1].

Энгельс хвалит Гёте за то, что он неохотно прибегает к божеству и даже избегает этого слова: «величие Гёте состоит именно в этой человечности, в этой эмансипации искусства от цепей религии» *. Как хорошо было бы, если бы изучение марксизма помогло М. Горькому понять величие Гёте с этой его стороны!

Но, пока что, мне приходится разбирать промахи, наделанные Горьким, уверовавшим в величие г. А. Луначарского.

Вот другой промах, не уступающий первому. Странник Иона — он же Иегудиил — кричит («громко говорит, — как бы споря»):

«Не бессилием людей создан бог, нет, но от избытка сил, и не вне нас живет он, брате, но внутри! Извлекли же его изнутри нас в испуге пред вопросами духа и поставили над нами, желая умерить гордость нашу, всегда несогласную с ограничениями волю нашу. Говорю: силу обратили в слабость, задержав насильно рост ее! Образы совершенства поспешно делаются, это — вред нам и горе. Но люди делятся на два племени, одни — вечные богостроители, другие — навсегда рабы пленного стремления ко власти над первыми и надо всею землей. Захватили они эту власть и ею утверждают бытие бога вне человека, бога — врага людей, судии и господина земли. Исказили они лицо души Христа, отвергли его заповеди, ибо Христос живой — против их, против власти человека над ближним своим!» **.

Это поистине удивительная философия истории! Согласно ей люди делятся на два племени, одно из которых «вечно» занимается богостроительством, а другое «всегда» стремится подчинить себе вечных богостроителей. Этими взаимными отношениями «племен» и объясняется будто бы происхождение понятия о боге, существующем вне человека. Это опять фактически неверно. Понятие о боге, существующем вне человека, обязано своим происхождением не разделению людей на «племена» или классы, а первобытному анимизму. Неверно поэтому и то, что Бог «создан от избытка сил». Наконец, ни на чем не основано то мнение, что учение «Христа направлялось против власти человека над ближним своим». Правда, нам до крайности трудно судить о том, каково было это учение в своем первоначальном виде, но именно поэтому мы должны обращаться с ним осто-

* «Ges. Schrift.», I, S. 487. [«Собр. соч.», I, стр. 487.] [2]
** «Исповедь», стр. 139 [3].

рожно и не вкладывать в него свои собственные стремления. Во всяком случае, мы не должны забывать слова: «царство мое не от мира сего». Что же касается первых христиан, то едва ли не самый выдающийся из них писал: «рабы, повинуйтесь господам своим!» Зачем же искажать историческую истину? Делая эти возражения М. Горькому, я вспоминаю о толкователе (очень удобная вещь — этот толкователь! Его всегда надо иметь под рукой при чтении «Исповеди») и нахожу в нем вот эти слова: «Герой «Исповеди» — не социал-демократ и не рабочий, а полукрестьянин. Это следует хорошенько заметить» *. Эти слова относятся, собственно, к послушнику Матвею. Но они так хорошо «замечены» мною, что я не прочь был бы применить их и к старцу Ионе — Иегудиилу, наговорившему пустяков о боге, о Христе и о двух вечных «племенах» людей. Как знать? Может быть, он говорит пустяки единственно потому, что он не социал-демократ, не рабочий, а «полу»-что-нибудь другое? Но мое сомнение решительно устраняется самим г. А. Луначарским, который как раз по поводу встречи героя «Исповеди» с Ионой говорит в своем толкователе (повторяю: не расставайтесь вы с толкователем при чтении «Исповеди»!): «Идейная сила и совершенная новизна повести Горького заключается именно в грандиозной картине: измученный народ, в лице своего ходока, своего искателя, лицом к лицу сталкивается с «новой верой», с истиной, которую несет миру пролетариат» **. Если это так, если старец Иона излагает измученному Матвею истину, которую несет миру пролетариат, то тут мы должны быть строги; тут мы не имеем права принимать во внимание смягчающее обстоятельство вроде того, что Иона не рабочий, а «полу»-неизвестно что, и тут мы должны требовать от М. Горького, «создавшего» Иону, новой истины во всей ее полноте. Но я уже сказал, что великий художник Горький — плохой мыслитель и неудачный проповедник новой истины. В этом все дело.

Буду откровенен до конца: с таким большим художником, как М. Горький, критика обязана говорить «напрямик, без изгиба». М. Горький сам крайне плохо переварил ту истину, которую несет миру пролетариат. Этим объясняются многие его литературные промахи. Если бы он хорошо переварил названную истину, то его американские очерки были бы написаны совершенно в другом духе: их автор не выступал бы перед нами в виде народника, проклинающего пришествие капитализма. Если бы он хорошо переварил эту истину, то те герои, которым он поручает вещать ее, не говорили бы двусмысленного вздора при каждом удобном и неудобном случае. Наконец, — и это

* «Лит. распад», II, стр. 90.
** Там же, стр. 91.

самое главное, — если бы он хорошо переварил эту истину, то он ясно увидел бы, что в настоящее время нет ни теоретической, ни практической надобности разогревать старую ошибку Фейербаха и налагать штемпель религии на такие отношения людей между собою, на такие их чувства, настроения и стремления, в которых нет ровно ничего религиозного. Тогда он и сам не сделал бы огромной ошибки, носящей название «Исповедь». Но... мало ли что было бы, если бы было то, чего нет. «Зубастой щуке в мысль пришло за кошачье приняться ремесло». Горький захотел быть учителем, между тем как он сам еще далеко не доучился. Парень Федюк говорит Матвею, провожая его ночью: «Все говорят одно — не годится такая жизнь! Стесняет. Покуда я этого не слыхал — жил спокойно. А теперь — вижу, ростом я не вырос, а приходится голову нагибать, значит, верно — стесняет!» *. Прибавьте к этому несколько фраз о том, что на земле должна царствовать правда, что человек не должен господствовать над человеком и что поэтому пролетариат должен бороться с буржуазией, — и вы исчерпаете все социалистическое миросозерцание М. Горького. Я категорически утверждаю, что ничего, кроме этого, не сказал он в своем романе «Мать», где он выступил в роли проповедника социализма, тогда еще не облеченного им в поповский подрясник. Но этого слишком недостаточно для того, чтобы быть социалистом, застрахованным от утопий доброго старого времени. Потому-то Горький и не устоял перед самой несообразной из этих утопий: перед утопией нового бога, сочиненного г. А. Луначарским для исправления, назидания и ободрения затосковавших «интеллигентов».

Но вернемся к «Исповеди». В ней есть одно место, очень интересное в смысле психологии нынешнего нашего *богосочинительства*. Матвей рассказывает, как повлияла на него встреча с Михайлой, утверждавшим, что человеку все нужно знать.

«И вот углубился я в чтение, целыми днями читал. Трудно мне и досадно: книги со мной не спорят, они просто знать меня не хотят. Одна книга замучила — говорилось в ней о развитии мира и человеческой жизни. Против библии было написано. Все очень просто, понятно и необходимо, но нет мне места в этой простоте, встает вокруг меня ряд разных сил, а я среди них, как мышь в западне. Читал я ее раза два, читаю и молчу, желая сам найти в ней прореху, через которую мог бы я вылезти на свободу. Но не нахожу» **.

Мы уже знаем благодаря толкователю, что герой «Исповеди» не социал-демократ и не рабочий, а полукрестьянин и что это следует «хорошенько заметить». Но здесь дело вовсе не

* «Исповедь», стр. 183 [1].
** «Исповедь», стр. 161 [2].

в «полукрестьянстве» Матвея. Теоретическое затруднение, поставившее втупик «полукрестьянина» Матвея, едва ли не в полной мере испытывается и его учителем, Михайлой, которого, кажется, надо признать социал-демократом... на религиозной подкладке.

«Спрашиваю учителя моего:

— Как же так? Где же человек?

— Мне — говорит он — тоже кажется, что это неверно, а в чем ошибка — объяснить не могу! Однако — как догадка о плане мира — это очень красиво!» *.

Как видно, книга была материалистическая, и она вызвала в Матвее тот самый вопрос, по поводу которого было пролито много чернил во время споров марксистов с субъективистами: вопросу о том, как согласить понятие об естественной необходимости с понятием о человеческой активности. Известно, что субъективисты не умели решить этот вопрос и бились в нем, подобно Матвею, как мышь в западне. Они, опять-таки подобно Матвею, спрашивали марксистов: «Где же человек?» Марксисты отвечали им, указывая на данное еще Гегелем и усвоенное Марксом и Энгельсом ** решение этого вопроса. Решение это не удовлетворяло субъективистов. Это было понятно само собою. Но дело осложнилось тем, что между самими марксистами правильно понять это решение способны были только те, которые стояли на точке зрения новейшего диалектического материализма. Те же, которые склонялись к учению Канта, — таких было тогда, к нашему стыду, немало — или вообще отличались беззаботностью насчет философии, лишены были всякой теоретической возможности согласить понятие о свободе с понятием о необходимости, и потому, раньше или позже, тем или другим путем, возвращались на теоретические позиции субъективистов. Таким образом, вопрос этот остался в тумане даже для многих из тех, которые с полной искренностью и без всяких оговорок сочувствовали современному движению сознательного пролетариата. В их числе, как это оказывается теперь, был М. Горький.

Он уже давно интересуется этим вопросом. Еще в его рассказе «Тоска» (1896 г.) безрукий Миша ведет с кутящим купцом Тихоном Павловичем следующий в высшей степени знаменательный разговор:

«— Я был другого взгляда на жизнь и очень беспокоился за себя и за других — как, мол, и что, и какой смысл, и в чем суть, и зачем, и почему... Нынче — наплевать! Проходит жизнь из-

* «Исповедь», стр. 161—162 [1].

** См. «Анти-Дюринг», изд. Яковенко, главу: «Свобода и необходимость» [2]. Ср. также относящиеся сюда страницы моей книги «К развитию монистического взгляда на историю» [3].

вестным порядком, ну, и проходи, — так, значит, надо, и я тут ни при чем. Законы-с; против них невозможно идти... И незачем, потому что даже и тот, кто все знает, ничего не знает. Уж поверьте мне в этом случае — с умнейшими людьми вел по этим делам беседы — со студентами и со многими священнослужителями церкви. Хе-хе!..

— Значит, человеку некуда податься?

— Ни на вершок! — сверкнув глазами, сказал безрукий и, подвинувшись всем корпусом в сторону Тихона Павловича, добавил голосом сдавленным и строгим. — Законы! Тайные причины и силы — понимаете? — Он поднял кверху брови и многозначительно качнул головой. — Никому ничего не известно... Тьма! — Он съежился, вобрав в себя голову, и мельнику представилось, что если б его собеседник имел руки, то он наверное погрозил бы ему пальцем. — И, значит, живи, но не жалуйся и корись! Больше ничего...» *.

Когда появился рассказ «Тоска», хотелось и можно было думать, что его автор знает, где находится слабая сторона рассуждений безрукого Миши. После появления «Исповеди» думать так, к сожалению, уже нельзя. Михайло, представляющий в ней, по выражению толкователя, истину, которую несет миру пролетариат, с похвальной откровенностью признается, что он не умеет ответить на вопрос: «Где же человек?», т. е. разрешить антиномию между естественной необходимостью и человеческой свободой. И напрасно мы стали бы искать в разговорах — вообще весьма речистых — действующих лиц повести хоть какого-нибудь намека на решение этого вопроса. Намека нет, да и быть не могло. Горький окончательно решил, что если держаться материалистического взгляда на вселенную, то необходимо признать безотрадные выводы Матвея и безрукого Миши насчет человеческой свободы. «Пятая религия» и послужила ему дверью, через которую он спасся от этого безнадежного вывода. Правда, религия эта, взятая сама по себе, как будто не имеет прямого отношения к вопросу о том, как сочетается понятие о свободе с понятием о необходимости. Но с ним самым тесным образом связана та «философия», на которую опирается «пятая религия»; по крайней мере, так говорит г. Луначарский, сочинивший нового бога и написавший толкователь к повести «Исповедь». В своей статье «Атеизм» ** он очень пространно уверяет читателя, что будто «серый материализм» не оставляет никакого места для человеческой свободы, между тем как философия «Эмпириомонизма» ставит ее на незыблемые теоретические основания [2]. Вообще можно с уверенностью

* *М. Горький*, т. I, Рассказы, СПБ. 1898, стр. 310—311 [1].

** Статья эта в оглавлении украшенного ею сборника названа: «Атеисты».

сказать, что «пятая религия» могла быть сочинена и принята только такими «марксистами», которые не сумели справиться с главнейшими теоретическими положениями учения Маркса — Энгельса. Это тоже очень «следует хорошенько заметить» [1].

Прибавлю мимоходом, что г. Д. Мережковский отнесся с большим вниманием к разглагольствованиям безрукого Миши и объявил, что они представляют собою «научное ignoramus — не знаем, — спустившееся до босяцкого «дна»» *. В своей оценке материализма («механического миросозерцания») и вытекающих из него нравственных выводов г. Мережковский близко и трогательно сходится с г. Луначарским. «И это не мешает хорошенько заметить» [2]. В нашем современном богосочинительстве есть несколько разновидностей, каждая из которых выражает особое психологическое настроение и особые общественные «искательства». Но всем им, вместе взятым, свойственна одна общая черта: полное неумение разрешить антиномию между свободой и необходимостью.

Не общественное сознание определяет собой общественное бытие, а наоборот: общественное бытие определяет собою общественное сознание. Общественные движения и общественные настроения причиняются вовсе не теоретическими ошибками тех людей, которые участвуют в этих движениях или испытывают эти настроения. Но раз дано известное общественное движение, или — чтобы выразиться более точно: раз дано известное состояние общества, — и раз дано соответствующее ему общественное настроение, то входит в свои права и теория. Не всякое теоретическое построение [3] соответствует данному общественному настроению. Диалектический материализм совсем не годится для богосочинительства. Кто, уступая настроению, господствующему у нашей современной «интеллигенции», принимается за богосочинительство, тот необходимо должен отречься от диалектического материализма и совершить известные теоретические ошибки. А это не всякому дано. Для этого тоже нужны известные предварительные данные, в интересующем нас случае сводящиеся главным образом к неспособности преодолеть указанную мною теоретическую трудность.

Пора кончать. Но мне хочется сказать еще два слова о неудачной повести М. Горького.

Михаил поучает в ней Матвея:

« — Началась эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы, матери своей, и сжалась со страха перед одиночеством и бессилием своим в ничтожный и злой комок мелких желаний, комок, который наре-

* *Д. С. Мережковский*, Грядущий хам, СПБ. 1906, стр. 61.

чен был — «я». Вот это самое «я» и есть злейший враг человека! На дело самозащиты своей и утверждения своего среди земли оно бесполезно убило все силы духа, все великие способности к созданию духовных благ!» *.

Это заставляет меня еще раз вспомнить полемику Маркса с Германом Криге. Криге писал, проповедуя свою новую религию: «У нас есть дело гораздо лучшее, нежели забота о нашем жалком «я»» (Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen). Маркс отвечал на это тем резким замечанием, что религия Криге, *как и всякая другая*, кончает сервилизмом перед метафизической или даже религиозной фикцией, которой является человечество, отделенное от «я» **. Очень советую Михаилу и его творцу — М. Горькому — вдуматься в эти слова автора «Капитала».

Вдуматься, право же, стоит! Вопрос об «я», будучи применен ко взаимным отношениям людей, очень нередко разрешается по метафизической формуле «или—или»: *или* «не-я» приносится в жертву ради «я» (решения в духе Ницше), *или же* «я» объявляется не заслуживающим никакого внимания ввиду интересов «не-я» (решения в духе Криге и Михаила). Диалектическое решение этого вопроса, дающее логическую возможность согласить обе стороны этой антиномии, указано было еще Гегелем, у которого оно было заимствовано, между прочим, нашими Герценом и Белинским. Но в том-то и беда, что многие драгоценнейшие приобретения, сделанные западноевропейской мыслью в процессе ее исторического развития, до Маркса и Энгельса включительно, остались неизвестными нашим нынешним богосочинителям. Это черта, роднящая их с «критиками Маркса». Иона утверждает у М. Горького: «Нельзя говорить человеку — стой на сем! но — отсюда или далее!» Та «формула прогресса», которую усвоили для своего собственного обихода «критики Маркса» и нынешние наши богосочинители, гласит: «Нельзя говорить человеку — стой на сем (на Марксе), но — отсюда иди назад, туда, где находилась человеческая мысль раньше Маркса или даже раньше Гегеля: там предстоит тебе сделать целый ряд блестящих открытий».

Гоголь, Достоевский, Толстой, Горький — все это огромные художественные таланты. И все эти огромные таланты споткнулись о религию, к несказанному вреду для своего художественного творчества. В этом они все похожи друг на друга. Но только в этом. Каждый из них, как и следовало огромному таланту, творил по-своему. Даже и о религию каждый из них споткнулся на свой особый лад. Как же именно споткнулся о нее М. Горький?

* «Исповедь», стр. 154 [1].

** «Gesam. Schriften von K. Marx und F. Engels», II, S. 425. [«Собр. сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса», II, стр. 425.] [2]

Легко сказать: М. Горький сделал такую-то теоретическую ошибку. Нужно еще выяснить, почему его мысль пошла по тому теоретическому пути, на котором ею сделана была эта ошибка. Легко сказать: М. Горький подчинился влиянию такого-то или такого-то богосочинителя, положим — г. А. Луначарского. Нужно еще выяснить то его душевное состояние, которое сделало возможным влияние на него этого богосочинителя. Ведь что такое г. А. Луначарский в сравнении с М. Горьким? Копна сена в сравнении с Монбланом. Почему же Монблан подчинился влиянию копны? Почему наш поэтический «Буревестник» заговорил теперь мистическим языком святоши?

Значение М. Горького в русской литературе заключается в том, что он в ряде поэтических очерков проводил в подходящий исторический момент ту мысль, которую у него же высказывает старуха Изергиль: «Когда человек любит подвиги, он всегда сумеет их сделать и найдет, где это можно. В жизни, знаешь ли ты, всегда есть место подвигам»[1]. Но поэтический певец подвигов, с такой силой ударивший по сердцам русских читателей, плохо выяснил себе те исторические условия, при которых предстояло совершать подвиги передовому человеку современной России. В теоретическом отношении он страшно далеко отстал от своего времени, а лучше сказать — он еще не догнал его. Поэтому в душе его осталось место для мистицизма. Его удалая Мальва [2] увлекалась житием Алексея — божьего человека. Горький похож на свою Мальву. Восхищаясь красотой подвигов, он не прочь взглянуть на них под углом религии. Это большая и досадная слабость. И именно благодаря этой большой и досадной слабости маленькая копна могла подчинить своему влиянию высочайшую гору.

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ
ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ДЕКАДАНСА [3]

> «Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как о таковых, не может быть больше речи. Только теолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой».
>
> *К. Маркс* [4].

I

Гг. Луначарский и Горький провозглашают человека богом на том основании, что другого бога нет и быть не может. Но большинство наших религиозных писателей высказываются против такого pronuntiamento *. С особенной страстностью восстает

* [провозглашения.]

против него г. Д. Мережковский. Он говорит: «Сознательное христианство есть религия бога, который стал человеком; сознательное босячество, антихристианство, есть религия человека, который хочет стать богом. Это последнее, конечно, обман. Ведь исходная точка босячества — «существует *только* человек», нет бога, бог — ничто; и следовательно, «человек — бог» значит: человек — ничто. Мнимое обожествление приводит к действительному уничтожению человека».

Мы сейчас увидим, по какому поводу заговорил г. Мережковский о «сознательном босячестве»; теперь же я ограничусь пока тем замечанием, что г. Мережковский совершенно прав в своем отрицательном отношении к «религии человека, который хочет стать богом» *. Как я уже заметил это во второй статье, очень слаба логика тех людей, которые сначала объявляют бога фикцией, а затем признают человека богом: ведь человек не фикция, не вымысел, а реальное существо. Но если г. Мережковский — а с ним и большинство наших религиозных искателей — правильно указывает слабую сторону религии «человекобожества», то это еще не значит, что он сам находит правильную точку зрения в религиозном вопросе. Нет, он ошибается нисколько не меньше г. А. Луначарского. Но он ошибается на другой лад, и нам нужно определить теперь, в чем заключается главная отличительная черта его собственной ошибки: определение этой черты даст нам возможность понять одно из самых интересных (с точки зрения социальной психологии) явлений в нашем современном богоискательстве.

Г-н Д. Мережковский имеет весьма лестное мнение о своем образовании. Он причисляет себя к людям, проникшим до глубины европейской культуры**. Это его лестное и скромное мнение о самом себе, разумеется, очень и очень преувеличено: до глубины европейской культуры ему далеко, но во всяком случае надо признать, что он по-своему очень образованный человек. И этот очень образованный человек не принадлежит ни к одной из реакционных или хотя бы только консервативных общественных групп.

Где там! Он, напротив, считает себя сторонником такой революции, перед которой должна побледнеть от ужаса прозаическая и мещанская западная Европа. Тут, конечно, опять есть огромное преувеличение. Мы увидим, что у западной Европы нет решительно никаких оснований бледнеть перед такими революционерами, как г. Мережковский и его религиоз-

* См. «Грядущий хам» и т. д., 1906 г., стр. 66 [1].

** См. его статью: «Religion und Revolution» [«Религия и революция»] в сборнике «Zar und Revolution», München und Leipzig 1908, S. 161. [«Царь и революция», Мюнхен и Лейпциг 1908, стр. 161.] [2]

ные единомышленники. Но все-таки верно то, что г. Мережковский недоволен существующим порядком вещей. Казалось бы, что это обстоятельство должно вызывать симпатию к нему во всех идеологах пролетариата. А между тем трудно представить себе такого идеолога пролетариата, который отнесся бы к г. Мережковскому иначе, как с негодующим смехом. Почему же это так?

Конечно, не потому, что у нашего автора есть слабость кстати и некстати поминать чёрта. Эта слабость очень смешна; но она совершенно безвредна. Дело совсем не в ней. Оно в том, что даже там, где г. Мережковский хочет быть крайним революционером, он обнаруживает такие стремления, которым отнюдь не могут сочувствовать идеологи рабочего класса. И вот эти-то его стремления и выражаются в его религиозном «искательстве».

Теоретические претензии, с которыми г. Мережковский подходит к вопросу о религии, поразительно мало соответствуют тем теоретическим средствам, которые находятся в его распоряжении. Это всего лучше видно там, где он критикует так называемое им сознательное босячество. Вот посмотрите. Он пишет: «*Человеческий, только человеческий*» разум, отказываясь от единственно возможного утверждения абсолютной свободы и абсолютного бытия человеческой личности *в боге*, тем самым утверждает абсолютное рабство и абсолютное ничтожество этой личности в мировом порядке, делает ее слепым орудием слепой необходимости — «фортепианною клавишей или органным штифтиком», на котором играют законы природы, чтобы, поиграв, уничтожить. Но человек не может примириться с этим уничтожением. И вот, для того чтобы утвердить *во что бы то ни стало* свою абсолютную свободу и абсолютное бытие, он принужден отрицать то, что их отрицает, т. е. мировой порядок, законы естественной необходимости и, наконец, законы собственного разума. Спасая свое человеческое достоинство, человек бежит от разума в безумие, от мирового порядка в «разрушение и хаос»*.

Что значит «абсолютная свобода», утвердить которую человек хочет, по словам г. Мережковского, «*во что бы то ни стало*»? И почему человек, лишенный возможности утвердить абсолютную свободу, должен считать себя слепым орудием необходимости? Это неизвестно. Если бы г. Мережковскому в самом деле удалось проникнуть до глубины европейской культуры, то он выказал бы гораздо больше осторожности в обращении с понятиями «свобода», «необходимость». В самом деле, еще Шеллинг говорил, что если бы данный индивидуум был безусловно свободен, то все остальные люди были бы безусловно

* «Грядущий хам», стр. 59. Курсив в подлиннике.

несвободны и свобода была бы невозможна. В применении к истории это значит — как это выяснил тот же Шеллинг в другом своем сочинении, — что *свободная* (сознательная) деятельность человека предполагает *необходимость* как основу человеческих поступков[1]. Короче, по Шеллингу, наша *свобода* не есть пустое слово только в том случае, если действия наших ближних *необходимы*. А это значит, что европейская «культура» в лице своих глубочайших мыслителей уже разрешила ту антиномию, которую выдвигает теперь г. Мережковский в своей критике «сознательного босячества». И она сделала это не сегодня, не вчера, а более ста лет тому назад. Это обстоятельство уже дает нам полную возможность судить о том, как огромно несоответствие между теоретическими претензиями г. Мережковского и теми теоретическими средствами, которые находятся в его распоряжении: наш будто бы глубоко культурный автор отстал от философской мысли культурной Европы более чем на целое столетие. Это как нельзя более комично!

II

По словам г. Мережковского, общая метафизическая исходная точка интеллигента и босяка сводится к механическому миросозерцанию, т. е. к «утверждению, как единственно реального, того мирового порядка, который отрицает абсолютную свободу и абсолютное бытие человеческой личности в боге и который делает из человека «фортепианную клавишу или органный штифтик слепых сил природы». В подтверждение этого он ссылается на уже цитированные мною (во второй статье) рассуждения одного из босяков Горького: «Существуют законы и силы. Как можно им противиться, ежели у нас все орудия в уме нашем, а он тоже подлежит законам и силам? Очень просто. Значит, живи и не кобенься, а то сейчас же разрушит в прах сила». На вопрос своего собеседника: «Значит, человеку некуда податься?» — босяк с несокрушимой уверенностью отвечает: «Ни на вершок! Никому ничего не известно... Тьма!»[2] И этот его ответ представляется г. Мережковскому как две капли воды похожим на тот окончательный вывод, к которому приходит «механическое миросозерцание». Он говорит: «Это ведь и есть научное — ignoramus, не знаем, — спустившееся до босяцкого «дна». И здесь, «на дне», оно будет иметь точно такие же последствия, как там, на интеллигентской поверхности»[3]. Но, говоря это, г. Мережковский — разумеется, совершенно бессознательно — показывает не то, что «научное ignoramus» совпадает с рассуждениями босяка, а то, что он сам — босяк в вопросах этого рода.

Люди, трудами которых создавались элементы «механического миросозерцания», т. е. естествоиспытатели, очень часто были совершенно беззаботны насчет философии. И поскольку они были беззаботны на ее счет, постольку они совершенно не интересовались вопросами о том, как относится понятие о человеческой свободе к понятию о естественной необходимости. Но поскольку они интересовались философией и поскольку они занимались вопросом о взаимном отношении названных мною понятий, постольку они приходили к выводам, не имеющим ничего общего с разглагольствованиями несчастного горьковского пропойцы. Знаменитое ignoramus — вернее, ignorabimus * — Дюбуа-Реймона относится к вопросу о том, почему колебания известным образом организованной материи сопровождаются так называемыми психическими явлениями. И то обстоятельство, что наука лишена возможности найти ответы на *подобные* вопросы, еще не дает г. Мережковскому ни малейшего права приписывать ее мыслящим, т. е. философски развитым, представителям нелепое противопоставление «человека» силам природы. Современным естествоиспытателям достаточно было усвоить себе приобретения классического немецкого идеализма, т. е. выводы Шеллинга и Гегеля, чтобы смотреть на такое противопоставление, как на один из самых ярких образчиков самого ребяческого вздора. Уже со времен Бэкона и Декарта естествоиспытатели смотрели на человека, как на возможного господина природы: tantum possumus quantum scimus (столько можем, сколько знаем). И это измерение власти человека над природой объемом знания ее законов, как небо от земли, далеко от того *«некуда податься»*, которое г. Мережковский навязывает науке в качестве ее окончательного вывода. И тот факт, что г. Мережковский мог навязать науке этот смешной вывод, еще раз показывает нам, как велико несоответствие между его теоретическими претензиями и теми теоретическими средствами, которыми он располагает.

Г-н Мережковский думает, что всякий сторонник «механического миросозерцания» *должен* смотреть на человека, как на «фортепианную клавишу» или «органный штифтик» слепых сил природы. Это пустяки. Но пустяки тоже являются не без причины. Почему же придумал свои пустяки наш «глубоко культурный» автор? Потому, что он не может отделаться от точки зрения анимизма.

III

С точки зрения анимизма, достигшего известной степени развития, человек, как и вся вселенная, есть создание бога или богов. С тех пор как человек приучается смотреть на бога, как

* [не знаем — вернее, не узнаем]

на своего отца, он, естественно, начинает считать его источником всяких благ. И так как свобода во всех ее разновидностях представляется ему благом, то он и видит в боге источник своей свободы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что отрицание бога представляется ему отрицанием свободы. Эта психологическая аберрация вполне естественна на известной стадии умственного развития человечества. Но она все-таки есть не более, как аберрация. Основывать на ней критику механического миросозерцания — значит просто-напросто не понимать ее природы и обнаруживать наивность, совсем не достойную «глубоко культурного» человека.

Г-н Мережковский продолжает: «Прежде всего — вывод: нет бога; или вернее: человеку нет никакого дела до бога, между человеком и богом нет соединения, связи, религии, ибо religio и значит *связь* человека с богом»*.

Само собою разумеется, что если нет бога, то между человеком и богом нет другой связи, кроме той, которая существует между человеком и его вымыслом. Но в этом «выводе», как таковом, нет ничего страшного.

Почему же его так боится г. Мережковский? Наш автор отвечает:

«Этот догматический позитивизм (потому что у позитивизма есть тоже своя догматика, своя метафизика и даже своя мистика) неизбежно приводит к догматическому материализму: «Брюхо в человеке — главное дело. А как брюхо спокойно, значит, и душа жива, — всякое деяние человеческое от брюха происходит». Утилитарная нравственность — только переходная ступень, на которой нельзя остановиться между старою метафизическою моралью и тем крайним, но неизбежным выводом, который делает Ницше из позитивизма — откровенным *аморализмом,* отрицанием всякой человеческой нравственности. Интеллигент не сделал этого крайнего вывода потому, что был удержан от него бессознательными пережитками метафизического идеализма. Босяка уже ничто не удерживает; и в этом отношении, так же как и во многих других, он опередил интеллигента: босяк — откровенный и почти сознательный аморалист»**.

Здесь под догматическим позитивизмом г. Мережковский понимает собственно материализм; ведь известно, что позитивизм новейшего толка (позитивизм Маха, Авенариуса, Петцольда) отрицает механическое объяснение природы. Поэтому я и могу ограничиться рассмотрением того, в какой мере применима к материализму мысль, заключающаяся в только что приведенных мною строках г. Мережковского. А едва возникает передо

* Там же, стр. 61.
** Там же, стр. 61—62.

мною этот вопрос, мне вспоминаются следующие слова Энгельса, бывшего, как известно, одним из самых замечательных материалистов XIX столетия.

«Под материализмом, — говорит он, — филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность и скупость, стремление к наживе и биржевые плутни, короче, — все те грязные пороки, которым он сам предается втайне. Идеализм означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству и вообще «лучший мир», о котором он кричит перед другими и в который сам начинает веровать разве лишь тогда, когда у него болит с похмелья [голова], или когда он обанкротится, словом, когда ему приходится переживать неприятные последствия «материалистических» излишеств. Любимая поговорка филистера гласит: Что такое человек? — полузверь, полуангел»*.

Этими словами Энгельса я хочу сказать совсем не то, что г. Мережковский лишь изредка бывает расположен к идеализму, т. е. что он лишь изредка верит в добродетель, любит человечество и т. д. Я вполне и охотно верю в его искренность. Но я не могу не видеть того, что свойственный ему взгляд на материализм заимствован именно у того же филистера, о котором говорит Энгельс. И само собой разумеется, что, перейдя от филистера к г. Мережковскому, взгляд этот не сделался основательнее. Г-н Мережковский считает себя призванным поведать миру новое религиозное слово. С этой целью он и критикует наши грешные материалистические взгляды. Но беда в том, что в критике этих взглядов он ограничивается повторением очень старых заблуждений.

В данном случае его заблуждения опять тесно связаны с анимизмом. Я показал уже, в первой статье, что на самых ранних ступенях общественного развития нравственные понятия людей независимы от их веры в существование духов. Потом понятия эти мало-помалу очень крепко срастаются с представлениями о тех духах, которые играют роль богов. И тогда начинает казаться, что нравственность основывается на вере в существование богов и что с падением этой веры должна пасть и нравственность. Покойный Достоевский был глубоко убежден в этом. Как видно, то же убеждение разделяет и наш автор. Но и тут мы имеем дело с такой психологической аберрацией, которая будучи вполне понятной, не перестает от этого быть *только* аберрацией, т. е. нимало не приобретает значения *довода*.

Несомненно, могут встретиться люди, вполне искренно готовые повторить знаменитую фразу: «если бога нет, то все поз-

* «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906, стр. 50 [1].

волено»[1]. Но пример таких людей ровно ничего не доказывает. Впрочем, нет, я выражаюсь неточно: пример этот совсем не доказывает того положения, в защиту которого его обыкновенно приводят. Но он довольно убедительно доказывает обратное положение. Дело тут вот в чем.

IV

Если нравственные понятия людей так тесно срастаются с верою в духов, что прекращение этой веры грозит падением нравственности, то в этом заключается *большая общественная опасность*. Общество не может оставаться равнодушным к тому, что судьба его нравственности зависит от судьбы данной фикции. Чтобы выйти из того опасного положения, в котором оно находится, обществу необходимо было бы позаботиться о том, чтобы его члены научились смотреть на требования нравственности, как на *нечто совершенно независимое от каких бы то ни было сверхъестественных существ*. Разумеется, мне могут сказать: но что же такое общество, если не совокупность его членов? И есть ли у общества какая-нибудь возможность отнестись к вопросу о нравственности иначе, чем относятся к нему его члены? Это возражение я охотно признаю правильным: общество в самом деле не может смотреть ни на один вопрос иначе, чем смотрят его члены. Но действительное общество никогда не бывает односоставным: одной его части (группе, сословию, классу) свойственны бывают одни взгляды, другой —другие. И когда возникают в нем такие группы, нравственные понятия которых уже не сочетаются с верой в существование духов, тогда напрасно другие группы, сохранившие в этом отношении старые умственные привычки, обвиняют их в безнравственности. В лице этих групп общество впервые дорастает до таких нравственных понятий, которые умеют держаться на своих собственных ногах и не нуждаются ни в каких посторонних подпорках.

Совершенно справедливо то, что Ницше сделал из «позитивизма» вывод, равносильный отрицанию всякой человеческой нравственности. Но винить в этом надо не «позитивизм» и не материализм, а только самого Ницше. Не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. В аморализме Ницше сказалось настроение, свойственное буржуазному обществу времен упадка, и это настроение давало себя чувствовать не только в сочинениях немца Ницше. Возьмем хотя бы сочинение француза Мориса Баррэса. Он так формулирует содержание одного из своих сочинений: «Есть только одна вещь, которую мы знаем и которая действительно существует между всеми предлагаемыми тебе ложными религиями. . . Эта единственная

осязательная действительность есть — я (c'est le moi)*, и вселенная есть лишь написанная им более или менее красивая фреска. Привяжемся же к нашему «я», защитим его от посторонних, от варваров». Это достаточно выразительно. Когда люди приходят в такое настроение, когда «единственной осязательной действительностью» представляется им их драгоценное «я», тогда они уже являются настоящими аморалистами. И если это их настроение не всегда подсказывает им *безнравственные теоретические выводы*, то это происходит единственно потому, что *безнравственная практика* далеко не всегда нуждается в *безнравственной теории*. Напротив, безнравственная теория нередко может явиться помехой для безнравственной практики. Вот почему люди, безнравственные на практике, часто любят нравственную теорию. Кто написал Анти-Макиавелли? Тот прусский король, который на практике едва ли не усерднее всех других государей придерживался правил, изложенных в книге «Il principe»**[1], и вот почему современная буржуазия, при всей своей невольной симпатии к Ницше, всегда будет считать признаком хорошего тона отрицание его аморализма. Ницше высказывает то, что делается в современном буржуазном обществе, но в чем неудобно признаваться. Поэтому современное общество не может отнестись к нему иначе, как *с полупризнанием*. Но как бы там ни было, Ницше есть продукт известных *общественных* условий, и относить его аморализм на счет позитивизма или механического миросозерцания — значит не понимать взаимной связи явлений. Французские материалисты XVIII века тоже были, если не ошибаюсь, сторонниками механического миросозерцания, а между тем ни один из них не пришел к аморализму. Напротив, они так часто и так горячо говорили о нравственности, что Гримм шутливо назвал их в одном из своих писем *капуцинами добродетели*[2]. Почему же механическое миросозерцание не вызвало в них склонности к аморализму? Единственно потому, что при тогдашних общественных условиях идеологи буржуазии, в среде которых тогдашние материалисты составляли «крайнюю левую», не могли не явиться защитниками нравственности вообще и гражданской доблести в особенности. Буржуазия поднималась тогда *вверх*, была *передовым* общественным классом, воевала с безнравственной аристократией и тем же самым научалась ценить нравственность и дорожить ею. А теперь она сама представляет собою господствующий класс, теперь она идет *вниз*, теперь в ее собственные ряды все более и более проникает испорченность, теперь война всех против

* «Le culte du moi». Examen de trois idéologies par *Maurice Barrès*, Paris 1892, p. 45. [«Культ «Я»». Рассмотрение трех идеологий *Мориса Барреса*, Париж 1892, стр. 45.]

** [«Государь»]

всех все более и более становится conditio sine qua non* ее существования, и потому неудивительно, что ее идеологи — т. е., собственно, только ее *откровенные* идеологи, чуждающиеся лицемерия, столь обычного теперь в среде ее теоретиков,—приходят к аморализму. Все это совершенно понятно. Но все это по необходимости должно остаться непонятным для человека, держащегося того до последней степени ребяческого взгляда, согласно которому настроения и действия людей определяются тем, верят или не верят они в бытие сверхъестественных существ.

Тут мне опять припоминаются прекрасные слова Энгельса, цитированные мною во второй статье: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка»[1]. Г-н Мережковский принадлежит к числу самых усердных «опустошителей» человека и природы**. Все нравственно возвышенное, все благородное, все истинно человечное принадлежит, по его мнению, не человеку, а именно созданному им потустороннему фантому. Поэтому фантом представляется ему необходимым условием нравственного возрождения человечества и всякого общественного прогресса. Он проповедует революцию, но мы сейчас увидим, что лишь *в опустошенной душе* могла зародиться склонность к той революции, которую он проповедует.

V

«В судьбе Герцена, этого величайшего русского интеллигента, — говорит г. Мережковский, — предсказан вопрос, от которого зависит судьба всей русской интеллигенции; поймет ли она, что лишь в грядущем христианстве заключена сила, способная победить мещанство и хамство грядущее? Если поймет, то будет первым исповедником и мучеником нового мира; а если нет, то, подобно Герцену, — только последним бойцом старого мира, умирающим гладиатором» ***.

На первый взгляд эти слова кажутся непонятными: при чем тут Герцен? Но дело объясняется вот как.

«Последний предел всей современной европейской культуры— позитивизм, или, по терминологии Герцена, «научный реализм»,

* [необходимым условием]

** Г-н Н. Минский говорит: «Люди поклоняются богу не только потому, что без него нет истины, но и потому, что без него нет счастья». («Религия будущего», СПБ. 1905 г., стр. 85). Эти его слова показывают, что г. Н. Минский тоже постоит за себя в роли опустошителя. Недаром же он занимает одно из самых первых мест между основателями декадентской религии [2].

*** Там же, стр. 20.

как метод не только частного научного, но и общего философского и даже религиозного мышления. Родившись в науке и философии, позитивизм вырос из научного и философского сознания в бессознательную религию, которая стремится упразднить и заменить собою все бывшие религии. Позитивизм в этом широком смысле есть утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицание мира сверхчувственного; отрицание конца и начала мира в боге и утверждение бесконечного и безначального продолжения мира в явлениях бесконечной и безначальной, непроницаемой для человека среды явлений, *середины,* посредственности, той абсолютной, совершенно плотной, как китайская стена, сплоченной посредственности, conglomerated mediocrity, того абсолютного мещанства, о котором говорят Милль и Герцен, сами не разумея последней метафизической глубины того, что говорят»*.

Теперь ясно. Герцен глубоко возмущается «мещанством» современной ему западной Европы. Г-н Мережковский доказывает, что Герцен не имел ответа на вопрос, «чем народ победит мещанство»**, и что этого ответа у него не было по той причине, что он боялся «религиозных глубин еще больше, чем позитивных мелей»***. Бессознательно Герцен искал бога, а сознанием своим отвергал его, и в этом заключается его трагедия. «Это не первый пророк и мученик нового, а последний боец, умирающий гладиатор старого мира, старого Рима»****. Современная русская интеллигенция должна понять, какой урок для нее заключается в судьбе Герцена; она должна сознательно стать на сторону того «грядущего христианства», которое с такой заботливой предупредительностью было придумано для нее г. Мережковским.

В основе всей этой цепи рассуждений лежит хорошо знакомая нам теперь игра слов: стремление к добру есть искание бога. Так как ненависть к «мещанству» обусловливается, несомненно, стремлением к добру, то ненавидевший мещанство Герцен был бессознательным богоискателем. А так как он не хотел встать на религиозную точку зрения, то он грешил непоследовательностью, и это вело его к «раздвоению». После всего изложенного нет нужды доказывать, что игра слов, которой предается здесь наш автор, по своей теоретической ценности не превышает плохого каламбура. Но не мешает присмотреться поближе к твердому убеждению г. Мережковского в том, что «позитивизм» роковым образом ведет к «абсолютному мещанству». На чем основывается это убеждение, свойственное, как мы это сейчас

* Там же, стр. 6.
** Там же, стр. 10.
*** Там же, стр. 15.
**** Там же, стр. 19.

увидим, не одному г. Мережковскому? Этот последний так поясняет свою мысль:

«В Европе позитивизм только делается, в Китае он уже сделался религией. Духовная основа Китая, учение Лао-Дзы и Конфуция — совершенный позитивизм, религия без бога, «религия земная, безнебесная», как выражается Герцен о европейском научном реализме. Никаких тайн, никаких углублений и порываний к «мирам иным». Все просто, все плоско. Несокрушимый здравый смысл, несокрушимая положительность. Есть то, что есть, и ничего больше нет, ничего больше не надо. Здешний мир — все, и нет иного мира, кроме здешнего. Земля — все, и нет ничего, кроме земли. Небо не начало и конец, а безначальное и бесконечное продолжение земли. Земля и небо не *будут едино*, как утверждает христианство, а *суть едино*. Величайшая империя земли и есть Небесная империя, земное небо, Срединное царство — царство вечной середины, вечной посредственности, абсолютного мещанства, — «царство не божие, а человеческое», как определяет опять-таки Герцен общественный идеал позитивизма. Китайскому поклонению предкам, золотому веку в прошлом соответствует европейское поклонение потомкам, золотой век в будущем. Ежели не мы, то потомки наши увидят рай земной, земное небо, — утверждает религия прогресса. И в поклонении предкам, и в поклонении потомкам одинаково приносится в жертву единственное человеческое лицо, личность, безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству, — «паюсной икре, сжатой из мириад мещанской мелкоты», грядущему вселенскому полипняку и муравейнику. Отрекаясь от бога, от абсолютной божественной личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности. Отказываясь ради чечевичной похлебки умеренной сытости от своего божественного голода и божественного первородства, человек неминуемо впадает в абсолютное мещанство. Китайцы — совершенно желтолицые позитивисты; европейцы — пока еще не совершенно белолицые китайцы. В этом смысле американцы совершеннее европейцев. Тут крайний Запад сходится с крайним Востоком»*.

Здесь наш «глубоко культурный» автор выступает перед нами во всем величии своей изумительной аргументации. Он, как видно, полагает, что *доказать* известную мысль — значит повторить ее и что чем чаще она повторяется, тем убедительнее она доказывается. Почему «позитивизм» должен немедленно вести к мещанству? Потому что, «отрекаясь от бога, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности». Мы уже раз слышали это от г. Мережковского, и ни разу он не потрудился

* Там же, стр. 6—7.

привести в пользу этой мысли хотя бы какой-нибудь намек на доказательство. Но мы уже знаем, что людям, привыкшим опустошать человеческую душу ради потустороннего фантома, дело не может представляться иначе: они не могут не думать, что с исчезновением фантома в человеческом сердце должно оказаться «запустение всех чувств», как у сумароковского Кащея[1]. Ну, а там, где оказывается запустение всех чувств, естественно, водворяются все пороки. Весь вопрос для нас теперь в том, что̀ именно понимает под «мещанством» г. Мережковский и почему именно мещанство относится им к числу пороков?

Мы слышали: человек впадает в абсолютное мещанство, отказываясь ради умеренной сытости от своего божественного голода и от своего божественного первородства. А несколькими строками выше наш автор дал нам понять, что отказ от божественного голода и от божественного первородства имеет место там, где человеческое лицо приносится в жертву «безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству». Допустим, что наш автор дает нам правильное определение «абсолютного мещанства», и спросим его, где же, однако, он его видел, неужели в современной Европе? Мы знаем, что в современной Европе господствует буржуазный порядок, основным буржуазным законом которого служит правило: каждый за себя, а бог за всех. И нетрудно понять, что люди, следующие этому правилу в своей практической жизни, отнюдь не склонны приносить себя (а следовательно, и свое «лицо») в жертву «роду, народу, человечеству». Что же это рассказывает нам наш «глубоко культурный» автор?

Но это еще не все.

VI

«Абсолютное мещанство» состоит, согласно его определению, в том, что человеческое лицо приносится в жертву «роду, народу, человечеству» ради *золотого века в будущем*. И именно это принесение лица в жертву ради золотого века в будущем характеризует собою современную Европу, между тем как «желтолицые позитивисты» — китайцы поклоняются золотому веку в прошлом. Но опять скажем: ведь в современной Европе господствует буржуазный порядок; откуда же взял г. Мережковский, что господствующая в западной Европе буржуазия стремится к золотому веку в будущем? С кого он портреты пишет? Где разговоры слышит? Уж не в среде ли социалистов, которые, как известно, первые заговорили о золотом веке в будущем?

Так оно и есть на самом деле. Социализм, по словам г. Мережковского, «невольно включает в себя дух вечной середины, мещанства, неизбежное метафизическое следствие позитивизма,

как религии, на котором и сам он, социализм, построен» *. Оставляя в стороне метафизику, взглянем на дело с точки зрения общественной психологии.

«У голодного пролетария и у сытого мещанина разные экономические выгоды, но метафизика и религия одинаковые, — уверяет нас г. Мережковский: — метафизика умеренного здравого смысла, религия умеренной мещанской сытости. Война четвертого сословия с третьим, экономически реальная, столь же не реальна метафизически и религиозно, как война желтой расы с белой; и там, и здесь сила против силы, а не бог против бога»**.

«Не реальна метафизически и религиозно та борьба, в которой не выступает бог против бога». Пусть будет так. Но почему думает наш автор, что голодный пролетарий не имеет никакого другого нравственного интереса, кроме умеренной сытости, даже в том случае, когда жертвует своими личными интересами в пользу безусловно «золотого века»? Это остается тайной. Но эту тайну нетрудно раскрыть. Свою характеристику психологии голодного пролетария наш автор заимствовал у тех господ, о которых еще Гейне говорил, что:

Sie trinken heimlich Wein
Und predigen öffentlich Wasser ***.

Это старая песня. Каждый раз, когда «голодный пролетарий» предъявляет известные экономические требования сытому буржуа, этот последний обвиняет его в «грубом материализме». Буржуа не понимает и не может понять в своей сытой ограниченности, что для голодного пролетария осуществление его *экономических* требований равносильно обеспечению для него возможности удовлетворить по крайней мере некоторые из своих «*духовных*» потребностей. Не представляет он себе и того, что борьба за осуществление этих экономических требований может вызывать и воспитывать в душе голодного пролетария благороднейшие чувства мужества, человеческого достоинства, самоотвержения, преданности общему делу и т. д. и т. д. Буржуа судит по себе. Он сам каждый день ведет экономическую борьбу, но не испытывает при этом ни малейшего нравственного возрождения. Поэтому он презрительно улыбается, слыша о пролетарских идеалах:

* Там же, стр. 11. Единомышленница г. Мережковского, З. Гиппиус[1], выражается гораздо решительнее. Она уверяет западноевропейских читателей, что социалистические учения основываются «auf einem krassen Materialismus» [«на грубом материализме»]. (См. ее статью «Die wahre Macht des Zarismus» [«Истинная власть царизма»] в периодическом сборнике «Der Zar und die Revolution» [«Царь и революция»], стр. 193.)

** Там же, стр. 10.

*** Они потихоньку пьют вино,
А вслух проповедуют воду [2].

«рассказывай, мол, другим, — меня не надуешь!» И этот его скептический взгляд целиком разделяется, как мы видели, г. Мережковским, который воображает себя ненавистником сытого «мещанства». Да и одним ли им? К сожалению, далеко не одним. Прочтите, например, что пишет г. Н. Минский.

«Разве вы не видите, что жизненная цель социалиста-рабочего и капиталиста-денди — одна и та же, что оба они поклоняются предметам потребления и удобствам жизни, оба стремятся к увеличению числа потребляемых предметов? Только один стоит на нижней ступени лестницы, другой — на верхней. Рабочий стремится к увеличению минимума, капиталист — к увеличению максимума житейских удобств. Оба друг перед другом правы, и борьба между ними сводится лишь к состязанию в том, какую ступеньку раньше надо прочь — верхнюю или нижнюю» *.

А вот еще: «Если четвертое сословие одерживает на наших глазах победу за победой, то происходит это не оттого, что на его стороне больше священных принципов, а потому, что рабочие прозаически организуют свои силы, собирают капиталы, ставят требования и силой поддерживают их. Поймите же, друг мой. Я всей душой сочувствую новой общественности, хотя бы потому, что самого себя считаю рабочим. Я даже готов признать, что на ее стороне справедливость, ибо справедливость кажется мне не чем иным, как равновесием реальных сил. Поэтому я считаю консерватизм изменой справедливости. Но не могу же я не видеть, что своими победами новая общественность не только не создает новой нравственности, но еще дальше завлекает нас в дебри предметообожания. Не могу я не видеть, что идеал социалистов есть тот же мещанский идеал предметного благополучия, продолженный книзу, в сторону общедоступного минимума. Они для себя правы, но не от них придет новая правда» **.

Наконец, в недавно вышедшей книжке г. Минского «На общественные темы» говорится:

«Мы, русская интеллигенция, совершили бы акт духовного самоубийства, если бы, забыв свое призвание и свой общечеловеческий идеал, приняли целиком учение европейской социал-демократии со всем его философским обоснованием и психологическим содержанием. Мы должны вечно иметь в сознании, что европейский социализм зачат в том же первородном грехе индивидуализма, как и европейское дворянство и мещанство. В основе всех притязаний и надежд европейского пролетариата лежит не общечеловеческая любовь, а то же вожделение свободы и комфорта, которое в свое время вдохновляло третье сословие и привело к теперешнему раздору. Притязания и надежды

* «Религия будущего», стр. 287.

** Там же, стр. 288.

рабочих законнее и человечнее притязаний капиталистов, но они, будучи классовыми, не совпадают с интересами человечества» *.

Г-н Мережковский не умел справиться с антиномией свободы и необходимости. Г-н Минский споткнулся об антиномию общечеловеческой любви и свободы, сопровождаемой комфортом. Второе еще забавнее первого. В своем качестве неисправимого идеалиста г. Минский совершенно не способен понять, что интерес данного класса может в данный период исторического развития данного общества совпадать с общечеловеческими интересами. Я не имею ни малейшей охоты выводить его из этого затруднения, но я считаю полезным указать читателю на то, что взгляд на современный социализм, как на выражение «мещанских» стремлений пролетариата, не заключает в себе ровно ничего нового, кроме разве нескольких специальных выражений **. Так, например, еще Ренан в предисловии к своему «Avenir de la Science»*** писал: «Государство, которое обеспечило бы наибольшее счастье индивидуумам, вероятно, пришло бы, с точки зрения благородных стремлений человечества, в состояние глубокого упадка» [3]. Разве это противопоставление счастья индивидуумов благородным стремлениям человечества не есть первообраз того противопоставления общечеловеческой любви свободе, сопровождаемой комфортом, которое преподносит нам г. Минский как главный результат своих критических и, разумеется, оригинальных размышлений о природе современного социализма? Тот же Ренан, который отчасти уже понимал значение классовой борьбы как пружины исторического движения человечества, никогда не мог возвыситься до взгляда на эту борьбу как на источник нравственного совершенствования ее участников. Он думал, что классовая борьба развивает в людях лишь зависть и вообще самые низкие инстинкты. У него выходило, что люди, участвующие в классовой борьбе, по крайней мере со стороны угнетенных, — что особенно интересно для нас в настоящем случае — не способны подняться выше Калибана, ненавидящего своего повелителя Просперо [4]. Ренан утешал себя тем соображением,

* «На общественные темы». СПБ. 1909, стр. 63 [1].

** Кстати, на стр. 10 своей книги «Грядущий хам» и нр. г. Мережковский изображает дело так, как будто бы его взгляд на психологию «голодного пролетария» был лишь развитием взгляда Герцена. Но это совсем не верно. Герцен, действительно, допускал, что западный пролетариат «весь пройдет мещанством». Но это казалось ему неизбежным лишь в том случае, если на Западе не произойдет социального переворота. А по г. Мережковскому, к мещанству должен будет повести именно социальный, т. е., по крайней мере, социалистический, переворот. Взгляды Герцена на мещанство и о том, как искажают его нынешние наши сверхчеловеки, см. мою статью «Идеология мещанина нашего времени». «Совр. Мир», 1908, май и июнь [2].

*** [«Будущее науки»]

что из навоза родятся цветы и что низшие чувства участников освободительных народных движений в конце концов все-таки служат делу прогресса. Сопоставьте это его понимание классовой борьбы с тем, что мы прочли у гг. Мережковского и Минского о психологии борющегося пролетариата, и вы поразитесь сходством этой старой псевдофилософской болтовни с новым *евангелием от декаданса.* А этой псевдофилософской болтовне предавался не один Ренан: он только ярче других выразил то настроение, которое обнаруживается уже у некоторых французских романтиков и становится господствующим у французских «парнасцев» (parnassiens)[1]. Фанатичные сторонники теории искусства для искусства, «парнасцы», были убеждены в том, что они рождены «не для житейского волнения, не для корысти, не для битв»[2], и, за самыми редкими исключениями, решительно не в состоянии были понять нравственное величие того «житейского волнения», которое причиняется историческими междуклассовыми «битвами». Искренние, «по-своему» честные и благородные ненавистники «мещанства», они зачисляли по мещанскому ведомству решительно все современное им цивилизованное человечество и с поистине комичным негодованием упрекали в мещанстве то великое историческое движение, которое призвано искоренить *мещанство* в нравственной области, положив конец мещанскому (т. е. буржуазному) способу производства. От парнасцев это комическое презрение к воображаемому мещанству освободительной борьбы пролетариата перешло к декадентам — сначала к французским, а затем и русским. Если мы примем в соображение то обстоятельство, что наши новые евангелисты, например те же гг. Минский и Мережковский, с большим прилежанием и с отличными успехами в науках учились в декадентской школе, то нам сразу станет понятным происхождение их взгляда на психологию голодного западноевропейского пролетария, которую они расписывают такими поистине мещанскими красками для духовного назидания российского интеллигента.

VII

Увы! Ничто не ново под луною! Все евангелие от Мережковского, Минского и им подобных оказывается — по крайней мере, в своем отрицательном отношении к воображаемому мещанству западноевропейского пролетариата — лишь новой копией весьма уже подержанного оригинала. Но это еще только полбеды. Беда-то в том, что оригинал, который воспроизводят наши доморощенные обличители пролетарского мещанства, сам насквозь пропитан буржуазным духом. Это какая-то насмешка судьбы, — и надо признаться, очень горькая, злая насмешка! Упрекая в мещанстве «голодных пролетариев», тяжелой

борьбой отстаивающих свое право на человеческое существование, французские парнасцы и декаденты сами не только не пренебрегали житейскими благами, но, напротив, негодовали на современное буржуазное общество, между прочим, за то, что оно не обеспечивает достаточного количества этих благ им, гг. парнасцам и декадентам, тонким служителям красоты и истины. Смотря на классовое движение пролетариата, как на порождение низкого чувства зависти, они ровно ничего не имели против разделения общества на классы. В одном из своих писем к Ренану Флобер говорит: «Благодарю вас за то, что вы восстали против демократического равенства, которое кажется мне элементом смерти в мире»[1]. Неудивительно поэтому, что при всей своей ненависти к мещанству, «парнасцы и декаденты» держали сторону буржуазного общества в его борьбе с новаторскими стремлениями пролетариев. Нимало не удивительно также и то, что, прежде чем запереться в своей *«башне из слоновой кости»*, все они старались как можно лучше устроить свое материальное положение в буржуазном обществе. Герой известного романа Гюисманса «A rebours»[2], в своей вражде к мещанству дошедший до потребности устроить всю свою жизнь противоположно тому, как она устраивается в буржуазном обществе (отсюда и название романа — «Наоборот», навыворот), начинает, однако, с того, что приводит в порядок свои денежные делишки, обеспечивая себе ренту, помнится — в 50 тысяч франков. Он ненавидит мещанство всем своим сердцем и всем своим помышлением, но ему и в голову не приходит, что только благодаря мещанскому (капиталистическому) способу производства он может, не ударяя пальцем о палец, получать большой доход и предаваться своим антимещанским чудачествам. Он хочет причины и ненавидит следствия, неизбежно порождаемые этой причиной. Он хочет буржуазного экономического порядка и презирает чувства и настроения, им создаваемые. Он враг *мещанства;* но это не мешает ему оставаться *мещанином до мозга костей*, потому что в своем восстании против мещанства он никогда не посягает на основу мещанского экономического порядка.

Г-н Мережковский говорит о трагедии, пережитой Герценом под влиянием впечатлений, полученных им от «мещанской» Европы. Я не буду распространяться здесь об этой трагедии. Скажу только, что г. Мережковский понял ее еще хуже, нежели покойный Н. Страхов, писавший о ней в своей книге «Борьба с Западом в нашей литературе»[3]*. Но мне хочется обратить внимание читателя на то трагическое раздвоение, которое не-

* Мой взгляд на эту трагедию изложен в моей статье «Герцен эмигрант», напечатанной в 13 выпуске «История русской литературы в XIX в.», издаваемой товариществом «Мир» под редакцией Д. Н. Овсянико-Куликовского [4].

избежно должно возникать в душе человека, искренно презирающего «мещанство» и в то же время решительно неспособного покинуть мещанскую точку зрения на основу общественных отношений. Такой человек поневоле будет пессимистом в своих общественных взглядах: ведь ему абсолютно нечего ждать от общественного развития.

Но пессимистом быть тяжело. Не всякому дано вынести пессимизм. И вот ненавистник «мещанства» отвращает свой взор от земли, насквозь и навсегда пропитанной «мещанством», и вперяет его. . . в небо. Происходит то «опустошение человека и природы», о котором у меня уже была речь выше. Потусторонний фантом представляется в виде бесконечного резервуара всяческого антимещанства, и таким образом прокладывается самый прямой путь в область мистицизма. Недаром искренний и честный Гюисманс, так глубоко переживавший свои произведения, кончил свою жизнь убежденным мистиком, почти монахом.

Приняв все это во внимание, мы без труда определим социологический эквивалент религиозных исканий, с такой силой дающих себя чувствовать у нас в среде, более или менее — и скорее более, чем менее, — прикосновенной к декадентству *.

VIII

Люди, принадлежащие к этой среде, *ищут пути на небо по той простой причине, что они сбились с дороги на земле*. Самые великие исторические движения человечества представляются им глубоко «мещанскими» по своей природе. Вот почему одни из них равнодушны к этим движениям или даже враждебны им, а другие, доходящие до сочувственного к ним отношения, все-таки находят необходимым окропить их святой водою для того, чтобы смыть с них проклятие их «материального» экономического происхождения.

Однако, скажут мне, вы сами признаете, что между нашими декадентами, ищущими пути на небо, есть люди, сочувствующие

* Г-н Мережковский хорошо понимает связь своих религиозных исканий с декадентской «культурой». (См. сборник «Der Zar und die Revolution», S. 151 и след.) В качестве одного из представителей российского декадентства г. Мережковский страшно преувеличивает его общественное значение. Он говорит: «Die russischen Dekadenten sind eigentlich die ersten russischen Europäer; sie haben die höchsten Gipfel der Weltkultur erreicht, von denen sich neue Horizonte der noch unbekannten Zukunft überblicken lassen» [«Русские декаденты в сущности являются первыми русскими европейцами; они достигли вершин мировой культуры, с которых открываются новые горизонты еще неведомого будущего»] и т. д. Это забавно в полном смысле слова, но это вполне понятно, принимая в соображение то обстоятельство, что г. Мережковский со всем своим новым евангелием есть плоть от плоти и кость от костей российского декадентства.

современным общественным движениям. Как же согласить это с вашей мыслью о том, что все эти люди сами пропитаны мещанским духом?

Подобное возражение не только *может* быть сделано. Оно *уже было* сделано, прежде чем я высказал свою мысль. Его сделал не кто иной, как один из пророков нового евангелия, г. Минский *.

Известно, что осенью 1905 года г. Минский, в том же году опубликовавший свою книгу «Новая религия»[1], из которой выше сделаны были мною длинные выписки насчет «мещанского» духа современного рабочего движения, пристал к одной из фракций нашей социал-демократии[2]. Это вызвало, разумеется, много насмешек и недоумений. И вот что отвечал г. Минский на эти недоумения и насмешки. Делаю очень длинную выписку, потому что в своем объяснении г. Минский затрагивает важнейшие вопросы современной — русской и западноевропейской — общественной жизни и литературы.

«Прежде всего замечу, что добрую половину направленных против меня удивлений и обвинений следует отнести на счет того коренного недоразумения, которое установилось в нашей либеральной критике по отношению к символической и мистической поэзии и заключается в уверенности, будто поэты новых настроений если не прямо враги политической свободы, то во всяком случае политические индифферентисты. Гг. Скабичевские, Протопоповы не разглядели самого важного, — того, что все символическое движение было не чем иным, как порывом к свободе и протестом против условных, извне навязанных тенденций. Когда же вместо словесных призывов к свободе над Россией пронеслось живое дыхание свободы — совершилось нечто, с точки зрения либеральной критики, непонятное, а на самом деле необходимое и простое. Все — я подчеркиваю это слово, — все без исключения представители новых настроений: Бальмонт, Соллогуб, Брюсов, Мережковский, А. Белый, Блок, В. Иванов — оказались певцами в стане русской революции[3]. В лагере реакции остались поэты, чуждавшиеся символизма и верные старым традициям: Голенищевы-Кутузовы и Цертелевы. То же самое произошло и в семье русских художников. Утонченные эстеты из «Мира Искусства»[4] создают революционно-сатирический журнал в союзе с представителями крайней оппозиции[5], между тем как старые рыцари тенденциозной

* Я точнее выразился бы, сказав: один из пророков одного из новых евангелий. Г-н Минский считает свое новое евангелие совсем непохожим на новое евангелие г. Мережковского. (См. его статью «Абсолютная реакция» в сборнике «На общественные темы».) Это его право. Но я оставляю за собой право, столь же неоспоримое, как и право г. Минского, замечать в обоих этих евангелиях черты удивительного *фамильного сходства*.

живописи, столпы передвижных выставок, с первым громом революционной грозы попрятались по углам. Какое любопытное сопоставление: здоровый реалист Репин — ректор академии, пишущий картину государственного совета [1], а импрессионист Серов — из окна той же академии набрасывающий эскиз казацкой атаки на толпу рабочих в утро 9-го января. Удивляться, впрочем, тут нечему. У нас повторилось явление, которое уже наблюдалось в европейской жизни. Разве искреннейший эстет, друг прерафаэлитов [2] — Моррис — не был в то же время автором социальной утопии и одним из главарей рабочего движения? Разве талантливейшие из современных символистов — Метерлинк и Верхарн — не апостолы свободы и справедливости? Союз между символизмом и революцией — явление внутренне необходимое. Художники с наиболее утонченными нервами не могли не оказаться наиболее отзывчивыми на голос правды. Новаторы в области искусства не могут не стать рука об руку с преобразователями практической жизни» [3].

В этой длинной выписке всего замечательнее указание (и притом «подчеркнутое» г. Минским указание) на то, что наши представители новых литературных настроений все без исключения оказались «певцами в стане русской революции». Это в самом деле очень интересный факт. Но для того, чтобы понять значение этого факта в истории развития русской общественной мысли и литературы, полезно будет сделать небольшую историческую справку. Во Франции, из которой пришло к нам декадентство, «представители новых течений» тоже являлись иногда певцами «в стане революции». И вот поучительно припомнить некоторые характерные особенности этого явления. Возьмем Бодлэра, которого во многих и очень важных отношениях можно считать основоположником новейших литературных течений, увлекавших собою того же г. Минского.

Тотчас же после февральской революции 1848 года Бодлэр вместе с Шанфлёри основывает революционный журнал «Le Salut Public» *. Журнал этот, правда, скоро прекратился: вышло всего два номера: от 27 и 28 февраля. Но это произошло не оттого, что Бодлэр перестал воспевать революцию. Нет, еще в 1851 году мы видим его в числе редакторов демократического альманаха «La République du Peuple» ** и в высшей степени достоин внимания тот факт, что он резко оспаривает «ребяческую теорию искусства для искусства». В 1852 году, в предисловии к «Chansons» *** Пьера Дюпона, он доказывает, что «отныне искусство неотделимо от нравственности и пользы» (l'art est désormais inséparable de la morale et de l'utilité) [4]. А за несколько месяцев до

* [«Общественное спасение».]

** [«Народная республика»].

*** [«Песням»]

этого он пишет: «Чрезмерное увлечение формой доводит до чудовищных крайностей... исчезают понятия истинного и справедливого. Необузданная страсть к искусству есть рак, разрушающий все остальное... Я понимаю ярость иконоборцев и мусульман против икон... безумное увлечение искусством равносильно злоупотреблению умом»[1] и т. д. Словом, Бодлэр говорит чуть ли не языком наших разрушителей эстетики. И все это во имя народа, во имя революции.

А что говорил тот же Бодлэр до революции? Он говорил — и не далее как в 1846 году, — что когда ему случается быть свидетелем республиканской вспышки и когда он видит, как городовой колотит прикладом республиканца, он готов кричать: «Бей, бей сильнее, бей еще, душка-городовой... Я обожаю тебя за это битье и считаю тебя подобным верховному судье Юпитеру. Человек, которого ты колотишь, — враг роз и благоуханий, фанатик хозяйственной утвари; это враг Ватто, враг Рафаэля, отчаянный враг роскоши, искусств и беллетристики, заядлый иконоборец, палач Венеры и Аполлона... Колоти с религиозным усердием по лопаткам анархиста!»[2] Словом, Бодлэр выражался тогда очень сильно. И все во имя красоты, все во имя искусства для искусства.

А что говорил он *после* революции? Он говорил — и не так уже долго спустя, после событий начала 50-х годов, именно в 1855 году, — что идея прогресса смешна и что она служит признаком упадка. По его тогдашним словам, эта идея есть «фонарь, распространяющий мрак на все вопросы знания, и, кто хочет видеть ясно в истории, тот прежде всего должен загасить этот коварный светильник»[3]. Короче, наш бывший «певец в стане революции» и на этот раз выражался очень сильно. И опять во имя красоты, опять во имя искусства, опять во имя «новых течений»*.

IX

Как думает г. Минский, почему Бодлэр, в 1846 г. умолявший душку-городового колотить республиканца по лопаткам, два года спустя оказался «певцом в стане революции»? Потому ли, что он продал себя революционерам? Конечно же, нет. Бодлэр оказался «в стане революции» по той все-таки гораздо менее постыдной причине, что его, совершенно неожиданно для него самого, забросила в революционный лагерь волна народного движения. Впечатлительный, как истеричная женщина, он не способен был плыть против течения, и, когда «вместо словесных призывов

* См. *Albert Cassagne*, La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes, Paris 1906, p.p. 81 [*Альбер Кассань*, Теория искусства для искусства во Франции у последних романтиков и первых реалистов, Париж 1906, стр. 81] и след., 113 и след.

к свободе» над Францией «пронеслось живое дыхание свободы» он, еще так недавно и так грубо издевавшийся и над призывами к свободе и над активной борьбой за нее, подобно бумажке, летящей по ветру, полетел в лагерь революционеров. А когда восторжествовала реакция, когда затихло живое дыхание свободы, он стал находить смешной идею прогресса. Люди этого разбора — совсем ненадежные союзники. Они не могут не оказаться «отзывчивыми на голос правды». Но они обыкновенно недолго отзываются на него. У них для этого не хватает характера. Они мечтают о сверхчеловеках; они идеализируют силу; но они идеализируют ее не потому, что они сами сильны, а потому, что они слабы. Они идеализируют не то, что у них *есть*, а то, чего у них *нет*. Потому-то они и не умеют плавать против течения. Они вообще летают по ветру. Удивительно ли, что их заносит иногда в лагерь демократов ветром революции? Но из того, что их подчас заносит этим ветром, еще не следует, что — как уверяет нас г. Минский — «союз между символизмом и революцией — явление внутренне необходимое». Вовсе нет! Этот союз вызывается — когда вызывается — причинами, не имеющими прямого отношения ни к природе символизма, ни к природе революции. Приводимые же г. Минским примеры Морриса, Метерлинка и Верхарна в лучшем случае доказывают * только то, что и талантливые люди могут быть непоследовательны. Но это одна из истин, не нуждающихся в доказательствах.

Скажу прямо: я гораздо больше уважал бы наших представителей «новых течений», если бы они во время революционной грозы 1905—1906 гг. показали, что они умеют плавать против течения и не поторопились схватиться за революционную лиру. Ведь они и сами должны сознавать теперь, что лира эта издавала в их непривычных к ней руках не весьма гармоничные звуки. Уж лучше было продолжать служение чистой красоте. Лучше было сочинять новые вариации, например, на такую старую тему:

Тринадцать, темное число —
Предвестье зол, насмешка, мщенье;
Измена, хитрость и паденье —
Ты в мир со Змеем приползло [1].

Я не беру на себя роли пророка, я не хочу предсказывать, что наши декадентские «певцы в стане русской революции» пройдут все зигзаги того пути, по которому проследовал в свое время Бодлэр. Но что они уже оставили за собою немало зигзагов, это они прекрасно знают и сами. Г-н Минский пишет: «Давно ли Мережковский красовался в одежде грека, сверхчеловека?

* Говорю: в лучшем случае, потому что, признаюсь откровенно, я не знаю, в чем именно Метерлинк проявил себя как «апостол свободы и справедливости». Пусть г. Минский просветит меня на этот счет; я буду очень благодарен ему за это.

Давно ли Бердяев носил костюм марксиста, неокантианца! И вот они, подчиняясь силе стихийной, непреодолимой, последней искренности, служат неприкрытой бессмыслице чуда, с упоением участвуют в бамбуле суеверного сектантства, увлекая за собою, будем надеяться, не многих»[1]. Я тоже надеюсь, что гг. Бердяев и Мережковский — а с *ними* и г. Минский — увлекут «не многих». Но я спрошу г. Минского, каким образом он, так хорошо знающий поразительную изменчивость декадентских представителей новых течений, может с победоносным видом указывать на тот факт, что та же изменчивость завела их, между прочим, и «в стан русской революции»?

Но и в изменчивости своей люди эти остаются неизменными в одном отношении: они никогда не перестают смотреть сверху вниз на освободительное движение рабочего класса *. Сам г. Минский, рассказывая историю своего смеха достойного редакторства, признается — разумеется, выражая это по-своему, — что когда он сходился с социал-демократами, он хотел пролить на их революционные стремления благодать своей новой религиозности. А теперь, когда он давно уже убедился в том, что его попытка была заранее осуждена на неудачу, он готов с легким сердцем обвинять своих бывших союзников в самых тяжких грехах против «всех высших духовных ценностей» **.

X

Довольно об этом. Характеризуя г. Мережковского, г. Минский говорит:

«Мережковский с большой наивностью раскрывает перед нами причины, почему он верит в воскресение Христово.

* Кстати, г. Минский, хорошо осведомленный в иностранных литературах, должен был бы знать, что свойственные им новые течения возникли именно как реакция против освободительных усилий рабочего класса. Эта истина входит теперь как общепризнанная в историю литературы. Вот, например, что говорит Леон Пино об эволюции романа в Германии: «Социализм имел результатом Ницше, т. е. протест личности, которая не хочет исчезнуть в анонимате, против нивелирующей и все захватывающей массы; восстание гения, отказывающегося подчиниться глупости толпы, и — в противность всем великим словам о солидарности, равенстве и общественной справедливости — смелое и парадоксальное провозглашение того, что только сильные имеют право на жизнь и что человечество существует только затем, чтобы время от времени производить нескольких сверхчеловеков, которым все другие должны служить рабами».

Эта антисоциалистическая тенденция и сказалась, по словам Пино, в новом немецком романе. Твердите после этого, что новые литературные течения не идут вразрез с интересами пролетариата! Но г. Минский как будто ничего не слыхал об *этой* стороне новых течений. «О, глухота — большой порок!» (См. «L'Evolution du roman en Allemagne au XIX siècle», Paris 1908, p. 300. [«Эволюция романа в Германии в XIX веке», Париж 1908, стр. 300] и след.)

** «На общественные темы», стр. 193—199.

«Перед несомненно гниющей массой что значит сомнительное нетление в славе, в памяти человеческой? — спрашивает он. — Ведь самого драгоценного, единственного, неповторяемого, что делает меня мною — Петром, Иваном, Сократом, Гёте, в лопухе уже не будет». Словом, причина ясна: Мережковский боится смерти и желает бессмертия» *.

Что верно, то верно! Г-н Мережковский боится смерти и желает бессмертия. А так как наука за бессмертие отнюдь не ручается, то он апеллирует к религии, с точки зрения которой оно представляется несомненным. У него выходит, что бессмертие непременно есть, так как если его нет, то непременно придет время, когда уже не будет самого драгоценного, единственного, того, что делает г. Мережковского г. Мережковским. С точки зрения логики этот довод не выдерживает даже и самой снисходительной критики. Нельзя доказывать бытие данного существа или предмета тем соображением, что если бы этого существа или предмета не было, то мне пришлось бы очень плохо. Хлестаков говорит, что он должен есть, потому что в противном случае он может отощать. Этот его аргумент, как известно, никого не убедил. Но, как ни слаба аргументация г. Мережковского, факт тот, что к ней, сознательно или бессознательно, прибегают очень многие. И в их числе г. Минский. Вот как презрительно отзывается он о представителях «куцего разума», слишком просто решающего, по его мнению, вечные вопросы бытия: «Смерть? Ха, ха! Все там будем... Начало жизни? Ха, ха! Обезьяна... Конец жизни? Ха, ха! Лопух... [1] Желая очистить русскую действительность от гнили мнимых ценностей, эти весельчаки, все эти «бойкие» столпы «Современника», «Дела», «Отечественных Записок» — Писаревы, Добролюбовы, Щедрины, Михайловские — незаметно для себя обесценили жизнь и с самыми добрыми намерениями создали тусклую действительность и литературу второго сорта. Реализм, отрицая божественность жизни, выродился в нигилизм, а нигилистическая веселость привела к скуке. Тесно стало душе между обезьяной и лопухом, и делу не помогло ни резание лягушек, ни хождение в народ, ни политическое подвижничество» ** [2].

Г-н Минский убеждает, что разогнать скуку, причиненную «нигилистической веселостью», нельзя иначе, как усвоив его «религию будущего». Я об этом спорить с ним не стану. Но почему так раздражает его «нигилистическая веселость»? Очевидно, потому, что шутки неприличны там, где решаются вечные вопросы бытия. Но неужели он думает, что люди, обнаружи-

* «На общественные темы», стр. 230.
** «На общественные темы», стр. 251.

вающие неприятную для него веселость, *решали* эти вопросы *с помощью шуток?* Известно, что они, наоборот, решали их серьезными усилиями ума: достаточно напомнить рассказ Тургенева о том, с каким поглощающим интересом относился Белинский к вопросу о бытии бога[1]. Но когда серьезные вопросы были решены для них, благодаря серьезной работе их мысли, они, обращаясь к старым, отцами и дедами завещанным решениям этих вопросов, приходили в «веселое», т. е., собственно, в насмешливое, настроение духа. Воспоминание об этой их насмешливости и раздражает нашего серьезного автора. Этот серьезный автор не хочет понять, что, как очень хорошо заметил Маркс, когда я смеюсь над смешным, то это и значит, что я отношусь к нему серьезно. Весь вопрос, стало быть, сводится к тому, насколько серьезны были те решения «вечных вопросов», к которым приходили «веселые» передовые люди восьмидесятых и семидесятых годов. Г-н Минский, характеризующий эти решения словами «обезьяна», «все там будем», «лопух», считает их совсем несерьезными. Но тут он сам очень сильно грешит недостатком серьезного отношения к предмету.

«Все там будем», «обезьяна» и «лопух» указывают на очень определенное миросозерцание, которое можно характеризовать словами: единство космоса, эволюция живых существ, вечная смена форм жизни. Что же тут несерьезного? Кажется, ничего. Кажется, именно такое миросозерцание подготовлялось всем ходом развития науки в XIX столетии. Чего же сердится г. Минский? Его раздражают те «ха-ха», которыми — надо говорить правду — довольно-таки часто сопровождались ссылки и на «лопух» и на «обезьяну». Но ведь надо же быть справедливым. Ведь надо же понять, что с точки зрения указанного миросозерцания не могли не казаться смешными стародедовские решения вечных вопросов. Решения эти имеют анимистический характер, т. е. коренятся, как я это показал выше (см. мою первую статью «О религиозных исканиях»), в миросозерцании дикарей. Ну, а миросозерцание дикарей очень часто и очень естественно смешит цивилизованного человека.

И совершенно напрасно думает г. Минский, что «скука», от которой он и ему подобные ищут спасения в евангелии от декаданса, ведет свою родословную от нигилистической веселости. Я уже объяснил, что «скука» эта обусловливается такими особенностями психологии современного «сверхчеловека», которые имеют самое тесное отношение к мещанству и как нельзя более далеки от нигилизма. И столь же напрасно пренебрегает он «веселостью». «Веселость» «веселости» рознь. «Веселость» Вольтера, его знаменитые «ха-ха», которыми он так больно бичевал изуверство и суеверие, оказали самую *серьезную* услугу чело-

веществу. Вообще крайне странно, что наши современные религиозные искатели не любят смеха. Смех великое дело. Фейербах был прав, говоря, что смехом отличается человек от животного.

XI

Я вполне верю, что душе г. Минского тесно «между обезьяной и лопухом». Но иначе и быть не может: он придерживается такого миросозерцания, которое заставляет смотреть сверху вниз на «лопух» и на «обезьяну». Он — дуалист. Он пишет: «Сам по себе каждый индивидуум представляет не монаду, как учил Лейбниц, а комплексную двуединую дуаду, т. е. неразрывное единство двух неслитных и нераздельных элементов — духа и тела, или, вернее, целую систему таких дуад, как большой кристалл состоит из мелких кристаллов той же формы»*.

Это самый несомненный дуализм, но только прикрытый псевдомонистической терминологией. И только этот дуализм открывает г. Минскому дверь в его религию будущего, причем на этой двери написано, конечно: «*дух*», а не «*тело*». Как религиозный человек, г. Минский смотрит на мир с точки зрения анимизма. В самом деле, только человек, держащийся этой точки зрения, мог бы повторить за г. Минским следующую предсмертную молитву:

«В этот грустный час смерти, покидая навсегда свет солнца и все, что любил в мире, благодарю тебя, боже, за то, что ты из любви ко мне принес себя в жертву. Вот я провожаю мыслью свою короткую жизнь, ее забытые радости и памятные страдания и вижу, что не было жизни, как теперь нет смерти. Только ты, единый, жил и умер, а я, в меру силы, отмеренной мне тобою, отражаю твою жизнь, как теперь отражаю твою смерть. Благодарю тебя, боже, за то, что ты позволил мне быть свидетелем твоего единства» **.

Г-н Минский утверждает, что «наука исследует причины, религия — цели». Создав себе бога по анимистическому рецепту, т. е., в конце концов, по своему образу и подобию, совершенно естественно задаться вопросом, какие цели преследовал бог, создавая мир и человека. Спиноза давно уже обратил внимание на эту сторону дела. Он давно и хорошо выяснил, как много предрассудков зависит «от того одного предрассудка, по которому люди обыкновенно предполагают, что все вещи в природе, подобно им самим, действуют для какой-нибудь цели, и даже за верное утверждают, что и сам бог направляет

---

* «Религия будущего», стр. 177.

** Там же, стр. 301.

все к известной, определенной цели (ибо они говорят, что бог сотворил все для человека, а человека сотворил для того, чтобы он почитал его)» *.

Раз поставив определенные цели для деятельности сочиненного фантома, человек с большим удобством может придумать все, что угодно. Тогда уже нетрудно убедить себя в том, что «нет смерти», как уверяет г. Минский, и т. п.

Но замечательно, что религиозные искания новейшего времени вращаются преимущественно вокруг вопроса о личном бессмертии. Еще Гегель заметил, что в античном мире вопрос о загробной жизни приобрел чрезвычайное значение тогда, когда с упадком древнего города-государства разрушились все старые общественные связи, а человек оказался нравственно изолированным. Нечто подобное мы видим и теперь. Дошедший до самой крайности буржуазный индивидуализм приводит к тому, что человек хватается за вопрос о своем личном бессмертии, как за главный вопрос бытия. Если Морис Баррэс прав, если «я» представляет собою единственную реальность, то вопрос о том, суждено или не суждено этому «я» вечное существование, в самом деле становится вопросом всех вопросов**. И так как, если верить тому же Баррэсу, вселенная есть не что иное, как фреска, которую, дурно или хорошо, пишет наше «я», то очень естественно позаботиться о том, чтобы фреска вышла возможно более «занятной». Ввиду этого нельзя удивляться ни «чёрту» г. Мережковского, ни «дуаде» г. Минского, ни чему угодно ***.

«Вопрос о бессмертии так же, как вопрос о боге, — говорит г. Мережковский, — одна из главных тем русской литературы от Лермонтова до Л. Толстого и Достоевского. Но как бы ни

* *Бенедикт Спиноза*, Этика, перевод под редакцией Модестова, СПБ. 1904 г., стр. 44 [1].

** Г-жа З. Гиппиус говорит: «Виноваты ли мы, что каждое «я» теперь сделалось особенным, одиноким, оторванным от другого «я» и потому непонятным ему и ненужным? Нам, каждому, страстно нужна, понятна и дорога наша молитва, нужно наше стихотворение — отражение мгновенной полноты нашего сердца. Но другому, у которого заветное «свое» — другое, непонятна и чужда моя молитва. Сознание одиночества еще более отрывает людей друг от друга. Мы стыдимся своих молитв и, зная, что все равно не сольемся в них ни с кем, говорим, слагаем их уже вполголоса, про себя, намеками, ясными лишь для себя». (Собрание стихов. Москва, Книгоиздательство «Скорпион», 1904, стр. III). Вот оно как! Тут поневоле откроешь «мещанство» в самых великих движениях человечества и по необходимости ударишься в одну из религий будущего!

*** Известно, что «чёрт» г. Мережковского имеет хвост, длинный и гладкий, как у датской собаки. Я решаюсь предложить ту гипотезу, что как необходимая антитеза этого *нечестивого* хвоста существуют *благочестивые крылья*, невидимо украшающие собой спину г. Мережковского. Я воображаю эти крылья короткими и покрытыми пушком, подобно крыльям невинного цыпленка.

углублялся этот вопрос, как бы ни колебалось его решение между *да* и *нет*, все же вопрос остается вопросом» *. Я вполне понимаю, что г. Мережковский увидел в вопросе о бессмертии одну из главных тем русской литературы. Но для меня совершенно непонятно, каким образом он проглядел, что русская литература дала, по крайней мере, один обстоятельный ответ на этот вопрос! Этот ответ принадлежит... З. Н. Гиппиус. Он не очень длинен; я приведу его целиком.

ВЕЧЕР

Июльская гроза, шумя, прошла,
И тучи уплывают полосою,
Лазурь неясная опять светла...
Мы лесом едем, влажною тропою.
Спускается на землю бледный мрак,
Сквозь дым небесный виден месяц юный, —
И конь все больше замедляет шаг,
И вожжи тонкие дрожат, как струны.
Порою, туч затихнувшую тьму
Вдруг молния безгромная разрежет.
Легко и вольно сердцу моему,
И ветер, пролетая, листья нежит.
Колеса не стучат по колеям,
Отяжелев, поникли долу ветки...
А с тихих нив и с поля к небесам
Туманный пар плывет, живой и редкий.
Как никогда я чувствую — я твой,
О, милая и стройная природа!
Живу в тебе, потом умру с тобой,
В душе моей покорность и свобода... **

Тут есть одна неверная — и даже очень неверная — нота. Что значит: «умру с тобой»? То ли, что когда я умру, то со мной умрет и природа? Но ведь это неверно. Не природа живет во мне, а я в природе, или, вернее сказать, природа живет во мне только вследствие того, что я живу в ней, составляя одну из ее бесчисленных частей. И когда эта часть умрет, т. е. разложится, уступив место другим сочетаниям, то природа будет попрежнему продолжать свое вечное существование. Но зато чрезвычайно тонко подмечено г-жой З. Гиппиус *чувство свободы*, вырастающее, *несмотря на мысль о неизбежности* смерти, из чувства единства природы и человека. Это чувство прямо противоположно тому чувству рабской зависимости от природы, которая, по мнению г. Мережковского, должна владеть всякой душой, не опирающейся на костыль религиозного сознания. Прямо удивительно, как могло выйти стихотворение «Вечер»

* «Грядущий хам», стр. 86.
** Собрание стихов, стр. 49—50.

из-под пера писательницы, способной взывать, обращаясь к числу тринадцать:

И волей первого творца,
Тринадцать, ты — необходимо.
Законом мира ты хранимо —
Для мира грозного конца *

Чувство свободы, порождаемое сознанием единства и родства человека с природой и нимало не ослабляемое мыслью о смерти, есть как нельзя более светлое, отрадное чувство. Но оно не имеет ничего общего с той «скукой», которая овладевает гг. Минским и Мережковским каждый раз, когда они вспомнят о своем брате «лопухе» и своей сестре «обезьяне». Это чувство нимало не боится «лопушьего бессмертия», которое так пугает г. Мережковского. Больше того, оно основывается на инстинктивном сознании этого столь презренного в глазах г. Мережковского бессмертия. У кого есть это чувство, тому совсем не страшна мысль о смерти, а у кого оно отсутствует, тот не отговорится от этой мысли никакими «дуадами» и никакими «религиями будущего».

XII

Современные религиозные искатели апеллируют к потустороннему фантому именно потому, что в их опустошенных душах чувство это или совсем отсутствует, или является крайне редким гостем. Они ищут в религии утешения, как иные — а иногда, впрочем, и те же самые — ищут его в вине. И очень сильно распространен тот взгляд, что религиозное утешение особенно нужно человеку тогда, когда ему приходится так или иначе платить дань смерти.

Но всякого ли утешает подобное утешение? В том-то и дело, что нет.

«Что такое религиозное утешение? — спрашивает Фейербах. — Простая видимость. Утешает ли меня то соображение, что любящий отец на небесах отнял отца у этих детей? Можно ли заменить отца? Можно ли утешить несчастье? Да, по человечеству можно, а посредством религии нельзя. Как? Разве меня утешит представление о любящем отце, если мой бедный ребенок лежит больным целые годы. Нет... Мое сердце отвергает религиозное утешение»...**.

* «Собрание стихов», стр. 142. Это стихотворение показывает, что, согласно «откровению» Зинаиды, мир кончится в одно из тринадцатых чисел, причем следующего, четырнадцатого числа уже ничего не будет. Премудрость!

** См. «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass», dargestellt von *Karl Grün*, B. 1., S. 418. [«Людвиг Фейербах в его переписке и литературном наследии», в обработке *Карла Грюна*, т. I, стр. 418.]

Что скажет об этом г. Мережковский? Мне сдается, что такие речи заставляют вспоминать о гордых титанах, а не о жалких, спившихся с кругу босяках.

Г-н Мережковский с величайшим презрением отзывается о «лопушьем бессмертии». Ему, как видно, совсем недоступно то бодрящее чувство родства человека с природой, которое так поэтически изображено в приведенном мною стихотворении г-жи З. Гиппиус «Вечер». Он думает, что «лопушьим бессмертием» могут довольствоватся только так называемые грубые материалисты. Но для полноты характеристики грубых «материалистов» надо сказать, что представление о бессмертии не покрывается для них представлением о *«лопушьем бессмертии»*. Они говорят также, что умерший человек может жить в памяти других людей. По прекрасному выражению Фейербаха, «Das Reich der Erinnerung ist der Himmel» (царство воспоминания есть небо). Но так рассуждать мог только Фейербах, который, что там ни говори, был все-таки материалистом. А вот тонкие господа декаденты таким рассуждением не удовлетворяются. Ссылка на жизнь в воспоминании производит на них впечатление злой насмешки. Эти тонкие господа, вообще говоря, столь склонные к идеализму, по смыслу которого мир есть лишь наше представление, испытывают чувство глубочайшей обиды, слыша, что придет такое время, когда сами они будут жить только в представлении других людей. Им нужно, чтобы сохранилось именно их дорогое «я»; мир, в котором нет этого «я», представляется им, лишенным свободы, миром мрачного хаоса.

Фейербах говорил, что только люди, относящиеся к человечеству равнодушно или даже презрительно, могут не удовольствоваться мыслью о продолжении существования *человека в человеке*: «Учение о неземном, сверхчеловеческом бессмертии есть учение эгоизма; учение о продолжении существования человека в человеке есть учение любви» *. И это, без всякого сомнения, справедливо. Наши тонкие и возвышенные господа декаденты потому и видят в вопросе о личном бессмертии основной вопрос бытия, что они — индивидуалисты до конца ногтей. Индивидуалисту же, можно сказать, по самому его званию полагается быть эгоистом.

Я неправ? Я преувеличиваю? Сошлюсь опять на г-жу З. Гиппиус.

«Я думаю, — пишет она, — явись теперь в наше трудное, острое время стихотворец, по существу подобный нам, но гениальный, — и он очутился бы один на своей узкой вершине; только зубец его скалы был бы выше, — ближе к небу, — и еще

* *Karl Grün*, цитир. сочинение, т. I, стр. 420.

менее внятным казалось бы его молитвенное пение. Пока мы не найдем общего бога или хоть не поймем, что стремимся все к нему, единственному, до тех пор наши молитвы — наши стихи, живые для каждого из нас, будут непонятны и ненужны ни для кого»*.

Почему же «наши стихи», «живые для каждого из нас», никому ненужны и никому непонятны? Да просто потому, что они порождение крайнего индивидуализма. Когда поэту ненужен и непонятен окружающий его человеческий мир, то он сам остается ненужным и непонятным для окружающего человеческого мира. Но сознание одиночества тяжело: это чувствуется и в словах г-жи Гиппиус. И вот, за невозможностью отделаться от него с помощью представлений, относящихся к действительной, земной жизни нашего грешного человечества, измученные духовным одиночеством индивидуалисты обращаются к небу, ищут «общего бога». Они надеются, что придуманный ими «общий бог» вылечит их от их застарелой болезни — индивидуализма. Выдыбай, боже![1] Тщетный призыв! Против индивидуализма не растет никакого зелья на небе. Печальный плод земной жизни людей, он исчезнет лишь тогда, когда взаимные (земные) отношения людей не будут более выражаться принципом: «человек человеку — волк».

XIII

Теперь мы достаточно знаем психологию «богостроителей» декадентского пошиба для того, чтобы окончательно выяснить себе, до какой степени немыслимо сочувствие освободительному движению рабочего класса со стороны этих господ. В психологии голодного пролетария они видят лишь мещанство. Я уже сказал, что это объясняется прежде всего их непобедимым, хотя и бессознательным сочувствием к тому «мещанскому» экономическому порядку, который услужливо освобождает их от докучной необходимости жить трудами рук своих. В их презрении к «мещанству» голодного пролетария обнаруживается мещанство — истинное, неподдельное мещанство! — сытого буржуа. Теперь мы видим, что их мещанство обнаруживается также и с другой стороны. Оно выражается в том крайнем индивидуализме, благодаря которому делается невозможным не только сочувствие их к пролетариату, но даже и их взаимное понимание. Драгоценное «я» каждого из них осуществляет философский идеал Лейбница: оно становится монадой, «не имеющей окон наружу»[2].

Представьте же себе теперь, что такая монада, сделавшаяся богомольной под влиянием нестерпимой скуки жизни и непреодолимого страха смерти, которая грозит уничтожением все

* Цитир. соч., стр. 6.

тому же драгоценному «я», решается, наконец, покинуть свою «башню из слоновой кости»[1]. Она, прежде занимавшаяся «тринадцатым числом» и проповедовавшая искусство для искусства, теперь с благосклонностью обращается к нашей юдоли плача и задается целью заново перестроить взаимные отношения людей. Короче, вообразите, что монада, «не имеющая окон наружу», переносится порывом исторической бури в «стан революции». Что предпримет она там?

Нам уже известно, что она окропит экономические стремления современного борющегося человечества святой водой своего нового благочестия и окурит ладаном своей «новой» мистики. Но она не ограничится этим, она захочет переделать названные стремления сообразно своему собственному душевному складу.

Современное освободительное движение рабочего класса есть движение против эксплуатирующего меньшинства. *Сила* участников этого движения заключается в их *солидарности*. Их *успех* предполагает в них способность жертвовать своими частными интересами интересам целого. *Пафосом* этой борьбы является *самоотвержение*. Но монада, «не имеющая окон наружу», не знает самоотвержения. Подчинение интересов частей интересам целого представляется ей насилием над личностью. Ей антипатична масса, которая, по ее мнению, грозит ей «анониматом». Поэтому она никогда не заключит искреннего и прочного мира с социалистическим идеалом. Она будет отвергать его, даже невольно ему уступая.

Мы видим это на примере г. Минского. Г-н Минский делает на словах много уступок современному социализму, но на деле все его симпатии склоняются к так называемым революционным синдикалистам[2], *теория* которых есть незаконная дочь анархизма. Социализм школы Маркса кажется ему слишком «властолюбивым». Он не одобряет, правда, и анархистов школы Бенджэмина Тэкера — крайних индивидуалистов; они представляются ему слишком «самолюбивыми». И он решает, что «властолюбие социалистов и проповедь самолюбия со стороны анархистов... роднят тех и других не только с идеологией, но и с психологией ненавистной им буржуазии»*. На этом основании вы подумаете, может быть, что г. Минский одинаково далек как от социализма, так и от анархизма. Вы ошибаетесь. Слушайте дальше:

«Вполне радикальными оказываются либертарные социалисты, которые одновременно отрицают и частную собственность, и организованную власть, и таким образом вправе считать себя совершенно исцелившимися от отравы мещанского жизнепонимания и жизнеустройства»**.

* «На общественные темы», стр. 90[3].
** Там же, та же стр.

Что же такое эти «либертарные» социалисты, так сильно пришедшиеся по душе нашему автору? Это анархисты школы Бакунина — Кропоткина, т. е. анархисты, называющие себя коммунистами. Принимая в соображение, что в Европе других анархистов почти нет, — немногочисленные последователи Тэкера встречаются преимущественно в Соединенных Штатах Северной Америки, — мы видим, что симпатии г. Минского принадлежат западноевропейским анархистам. Анархисты эти отрицают, как он говорит, и частную собственность и организованную власть. Так как неорганизованной власти анархисты тоже, конечно, не признают, то наш автор точнее выразился бы, если бы сказал, что «либертарные социалисты» отрицают всякое ограничение прав индивидуума. Такое отрицание кажется ему очень радикальным, особенно ввиду того, что «либертарные социалисты» отрицают также и частную собственность. Восхищенный таким радикализмом, г. Минский готов признать «либертарных социалистов» «совершенно исцелившимися от отравы мещанского жизнепонимания и жизнеустройства». Оказывается, стало быть, что единственное движение, чуждое мещанства, есть ныне то, которое совершается в западной Европе под анархическим знаменем. Можно ли отзываться благосклоннее? Наш благосклонный к коммунистическому анархизму автор не заметил, что *«радикализм»* этого направления сводится к простому *паралогизму* [1]: в самом деле, нельзя отрицать всякое ограничение прав индивидуума и *в то же время* отвергать частную собственность, т. е. право индивидуума на присвоение себе известных предметов. Но ум нередко умолкает, когда говорит сердце. Индивидуалист из декадентского лагеря не может не питать крайнего сочувствия к индивидуалистам из лагеря «либертарного социализма»*. Комичнее всего то, что г. Минский валит с больной головы на здоровую. Он посылает упрек в индивидуализме именно современному социализму, или, по его терминологии, социал-демократизму. «Вполне возможно, — говорит он, — что понимание мирового процесса как борьбы за экономические интересы нормально и истинно для индивидуалиста. Но для нас, выстрадавших иное отношение к миру, может быть болезненное, но столь близкое и дорогое нам отношение всечеловеческой любви и самопожертвования, — для нас нормальным и правильным является понимание мирового процесса как мистерии вселенской любви и жертвы» **.

* Мимоходом. Почему думает г. Минский, что мы, марксисты, говорим о буржуазной природе анархического учения лишь под влиянием «полемического задора»? Никакого задора тут нет. Мы просто-напросто констатируем тот факт, что идеологи анархизма еще более крайние индивидуалисты, чем даже идеологи буржуазии. Но оспаривать этот факт можно именно только под влиянием полемического задора.

** «На общественные темы», стр. 70.

Тут первым делом нужно заметить, что ни одному толковому марксисту никогда не приходило в голову рассматривать весь «мировой процесс», т. е., например, также и развитие солнечной системы, как борьбу за экономические интересы. Это ахинея, до которой могли доходить лишь некоторые наши доморощенные эмпириомонисты (Богданов и др.)[1]. Но дело не в этом. Как уже сказано выше, для современного мещанина особенно характерно это противопоставление «всечеловеческой любви и самопожертвования» борьбе за экономические интересы — заметьте: *борьбе за экономические интересы экономически эксплуатируемого класса*. На такое противопоставление способен только тот, кто не понимает ни самопожертвования, ни всечеловеческой любви. Именно потому, что г. Минский не понимает ни самопожертвования, ни всечеловеческой любви, он испытывает непреодолимую потребность окутывать их мраком религиозной «мистерии».

А г. Мережковский?

Что касается его, то он еще менее, чем г. Минский, может понять социализм; поэтому он склоняется к той «бесконечной анархии», которая, по его словам, составляет скрытую душу русской революции *. И не один он: к бесконечной анархии склоняется, как видно, вся троица: Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. В неподписанном предисловии к триединому сборнику «Der Zar und die Revolution» говорится — очевидно, от лица всей троицы, — что эмпирическая сознательная цель русской революции есть социализм, а ее мистическая и бессознательная цель — анархия **.

Тут же русская революция *отождествляется* с анархией («Die russische Revolution oder Anarchie», S. 1) *** и предсказывается, то рано или поздно «Европа, как целое» придет в столкновение с анархической русской революцией. А чтобы Европа, как целое, знала, с кем именно ей придется иметь дело в предстоящем столкновении, до ее сведения доводится, что между тем как для европейца политика — наука, для нас она — религия **** и что «мы» — мистики в глубочайшей основе своей сущности и воли. При этом «наша мистическая сущность характеризуется, между прочим, тем, что «мы не ходим, мы бегаем; мы не бегаем, мы летаем; мы не летаем, мы падаем» *****. Несколько

* «Der Zar und die Revolution», S. 153. [«Царь и революция», стр. 153.]

** Там же, стр. 5. Как это само собою разумеется, наша троица находит, что социализм «предписывает» полное подчинение личности обществу (это последнее «предписание» особенно хорошо!)

*** [«Русская революция или анархия», стр. 1]

**** Там же, стр. 2.

***** Там же.

ниже «Европа, как целое» с величайшим удивлением читает, что «мы летаем» самым необыкновенным образом — именно «mit in die Luft gerichteten Fersen» *, по-русски это выражение означает: головой вниз, vulgo **: кверху тормашками.

И это признание триединого автора сборника кажется мне наиболее ценным элементом всего участия всех разновидностей декадентской «религии будущего». Эти почтенные мистики в самом деле не ходят и не бегают — ходить и бегать человек может только по земле, *нам* же, конечно, не до земли, — а летают, и летают головой вниз. От этого нового способа передвижения у них делается прилив крови к мозгу, и он не совсем хорошо функционирует. Это обстоятельство проливает чрезвычайно яркий свет на происхождение декадентской мистики.

Религия без бога, сочиненная г. Луначарским, и евангелие от декаданса далеко не исчерпывают собою всех разновидностей современного нашего религиозного «искательства». В первоначальный план моего ряда статей об этом предмете входил также подробный анализ религиозного откровения, идущего к нам от той группы писателей, которая издала так много нашумевший сборник «Вехи» [1]. Но чем больше я вчитывался в этот сборник и чем больше я прислушивался к толкам, им вызванным, тем более я убеждался в том, что евангелию от Струве — Гершензона — Франка — Булгакова нужно посвятить особую работу, рассмотрев его, как выражаются немцы, в другой связи. Я и сделаю это в будущем году, в статье или, может быть, в целом ряде статей, посвященных исследованию того, как пятилась часть нашей интеллигенции от «марксизма к идеализму»... и далее — к «Вехам» [2]. Не считаю нужным скрывать, что одною из главных вех моей будущей работы явится вопрос о том, каким образом и почему известная разновидность наших религиозных искательств служит духовным орудием европеизации нашей буржуазии. Ведь Маркс прав: «религиозные вопросы имеют ныне общественное значение». И ведь, действительно, наивно думать, что когда, например, г. П. Струве старается опровергнуть с помощью религии некоторые «философемы» социализма, он поступает, как *теолог*, а не как *публицист*, стоящий на точке зрения определенного класса.

* Там же, стр. 4.

** [в просторечии]

О КНИГЕ М. ГЮЙО

М. Гюйо. Безверие будущего. Социологическое исследование.
С биографической заметкой о Гюйо Ал. Фулье
и с предисловием профессора Д. Н. Овсянико-Куликовского.
Перевод с французского (11 изд.)
под редакцией Я. Л. Сакера. СПБ[1].

У нас много теперь говорят о религии. И говорят по большей части так, что обнаруживают полнейшее свое незнакомство с этим общественным явлением, во всяком случае заслуживающим серьезного внимания социолога. Поэтому книга М. Гюйо является кстати: она будет способствовать рассеянию густого тумана невежества, покрывающего у нас религиозный вопрос.

Книге предпослано предисловие проф. Д. Н. Овсянико-Куликовского. Почтенный профессор касается в нем наших современных религиозных исканий, которые представляются ему «по меньшей мере ненужными». Мы безусловно согласны с ним в этом случае. По его словам, искания эти в огромном своем большинстве «сбиваются на какую-то игру в религию, на ребяческие упражнения на религиозные темы, — и есть в них что-то и схоластическое, и дилетантское, и фантастическое» (стр. IX). Это строго, но вполне справедливо. Не менее справедливо и то замечание Д. Н. Овсянико-Куликовского, что в названных исканиях «замечается стремление подводить религиозный фундамент под явления общественные» (IX) — например, под наше освободительное движение — и что в подведении такого фундамента нет ни малейшей надобности. «Это черта архаизирующего характера, — говорит он, — противоречащая общей и все усиливающейся тенденции прогресса к освобождению социальных явлений от религиозной ферулы [2]... Наши религиозные реформаторы и утописты не вводят, правда, новых обрядов, но они ищут новой религиозной санкции для таких «светских» вещей, как либерализм, социализм, освободительное движение и т. д. Это было бы шагом назад — в глубь архаических ступеней и

религии, и культуры, если бы только это был в самом деле «шаг», а не одна «игра ума» и пустая затея» (IX—X). Прибавим, что к числу религиозных реформаторов и утопистов Д. Н. Овсянико-Куликовский относит также и г. Луначарского, который «выступил с попыткой создания «социал-демократической» религии, в чем едва ли есть надобность» (IX). Тут мы должны заметить, что наш автор выражается слишком мягко: на самом деле, можно с полнейшей уверенностью сказать, что в попытке г. Луначарского не было решительно никакой надобности.

Но — нам очень жаль, что мы вынуждены написать это «но», — мы не совсем согласны с Д. Н. Овсянико-Куликовским. Откровенно говоря, мы не видим никакой надобности и в той «грядущей религиозности», перед которой он почтительно склоняется в своем предисловии. Он пишет: «Прогресс положительной науки и философии ставит человека лицом к лицу с непознаваемым, — и на этом пункте начинается та *религия*, которая, в противоположность религиям прошлого, *не связывает* (religio значит — «связь») душу человеческую, а освобождает ее от уз, приковывающих ее к месту и времени, злобе дня, тревоге века, как всегда приковывали ее религии прошлого, столь тесно связанные с историей, с культурой, с общественностью, с государством, с классами, интересами групп человеческих. В сравнении с ними религия будущего представляется *не религией*, но в ней *религиозность* человека взойдет на высшую ступень той *рациональной созерцательности*, которая, облагораживая дух человеческий, накопляет и освобождает его энергию для нерелигиозной культурной деятельности и борьбы за гуманность и высшие идеалы человечества» (X—XI).

Эта аргументация кажется нам мало убедительной. Мы думаем, что «рациональная созерцательность» не имеет ничего общего с религиозностью. И нам сдается, что сам же Д. Н. Овсянико-Куликовский подтверждает эту нашу мысль некоторыми своими соображениями. В самом деле, у него выходит, что в основе грядущей религиозности будет лежать «идея бесконечности и вечности Космоса» (X). Идея эта «переходит за пределы человеческого разумения; она, добытая рациональным путем, иррациональна или суправациональна, иначе говоря, — мистична» (X). Допустим, что это так. Но если это так, то и грядущая религиозность должна быть «иррациональна или суправациональна, иначе говоря, — *мистична*». А в таком случае она, как мы сказали, не имеет ничего общего с «*рациональной созерцательностью*». Кроме того, нельзя называть «*мистичным*» то, что недоступно научному познанию. Известно, что луна всегда обращена к земле одной своей стороной. Поэтому ее другая сторона навсегда останется недоступной для научного исследования. (Говоря это, мы, конечно, имеем в виду ученых, живущих

на земле.) Но следует ли отсюда, что эта другая сторона луны иррациональна, супрарациональна или мистична? По-нашему, совсем не следует. Нам возразят, разумеется — и, может быть, наш автор будет в числе возражающих, — что иное дело — непознанное или недоступное для познания вследствие каких-нибудь особенных условий, а иное дело — безусловно непознаваемое. Мы ответим, что это так... с точки зрения Кантовой теории познания или одного из ее новейших видоизменений. Но для того, чтобы ссылка на эту теорию познания была убедительной, надо сначала доказать ее правильность, а это не так-то легко сделать. К тому же отождествление «мистичного» с непознаваемым не выдерживает критики.

М. Гюйо говорит в разбираемой нами книге: «Вселенная, без сомнения, бесконечна, бесконечен поэтому и *материал* для человеческой науки; тем не менее вселенная находится под властью известного числа простых законов, в которых мы все больше и больше отдаем себе отчет» (стр. 358—359). Это, как нельзя более, верно. И в этом заключается ответ Д. Н. Овсянико-Куликовскому, считающему «мистичной» идею бесконечности и вечности Космоса. Раз человек окончательно пришел к тому убеждению, что бесконечная вселенная находится под властью известного числа простых законов, в его миросозерцании *нет места для мистицизма*. Характеризуя взгляды М. Гюйо, почтенный профессор говорит, что покойный французский философ предвидел в будущем «не упадок морали и религии, а, напротив, *расцвет морального и религиозного творчества,* окрыленного не только внешними гарантиями свободы совести и мысли, но и *внутреннею свободою* человека от пут догматизма в вопросах религиозного и нравственного сознания» (VI). Это так; но не мешало бы прибавить, что Гюйо под религией будущего понимает нечто, совсем непохожее на религию. Так, он пишет: «Мы можем сказать, что наука — это религия, которая возвращается к действительности, вновь находит свойственный ей путь, вновь находит, так сказать, себя самое. Наука говорит всем живым существам: проникнитесь друг другом, познайте друг друга. Религия говорит им: объединяйтесь друг с другом, заключите между собою тесный, солидарный союз. Это одно и то же веление» (186). Если «наука — это религия», то несомненно, что в будущем религиозное творчество очень усилится, ибо научная деятельность цивилизованного человечества все более и более возрастает. Но в других местах—например, в первой и второй главах первой части своей книги — Гюйо сам очень хорошо поясняет, что точка зрения религии прямо противоположна точке зрения науки: наука смотрит на природу, как на цепь зависимых друг от друга явлений; религия — т. е., точнее сказать, теория, лежащая в основе религии, — видит в ней «проявления воль,

более или менее независимых, одаренных необыкновенною силою и способных действовать друг на друга и на нас самих» (стр. 50; см. также стр. 51). Ввиду этого становится логически несостоятельным всякое отождествление науки с религией. Гюйо замечает, что «мнимое примирение науки и религии происходит у Спенсера лишь благодаря двусмысленности выражений» (стр. 361). Это его замечание вполне может быть применено к нему самому: только употребляя двусмысленные выражения, можно утверждать, что «наука — это религия» и т. д.

Но как ни двусмысленны подчас выражения, употребляемые Гюйо, все-таки ясно, что под расцветом религиозного творчества в будущем он понимает, собственно, расцвет науки, искусства и нравственности. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать хотя бы вторую главу третьей части его сочинения (стр. 364—395). Глава эта носит характерное название: «Ассоциация. — Что в социальной жизни останется от религии?» Оказывается, что ничего не останется. Мы не шутим. Гюйо говорит: «Если рассматривать религии как популяризацию первых научных теорий человеческих, то есть основание думать, что самым верным средством устранить заблуждения и сохранить хорошие стороны религий явится популяризация истинных теорий современной науки» (369). Мы с своей стороны опять скажем, что, конечно, популяризация истинных теорий науки очень усилится в будущем, но что это совсем не ручается за сохранение даже хороших сторон религии, так как ее точка зрения прямо противоположна точке зрения науки. Несколькими страницами ниже мы читаем: «Предмет энтузиазма с течением времени меняется: им была до сих пор религия, но им могут быть и научные доктрины и открытия, в особенности же нравственные и социальные верования. Отсюда новое последствие, то, что самый дух *прозелитизма*[1], составляющий, по-видимому, особенность религий, никоим образом не исчезнет вместе с ними: он лишь видоизменится» (374). Тут опять ясно, что «останется» только Федот, который будет совсем не тот и которого поэтому очень ошибочно было бы смешивать со старым Федотом.

М. Гюйо — непоследовательный мыслитель, и мы считали своей обязанностью предупредить читателей насчет его непоследовательности. Но он все-таки мыслитель, а не кликуша вроде наших российских «богоискателей». Поэтому, несмотря на его непоследовательность, в его книге есть много таких элементов, которые будут, как мы сказали, способствовать рассеянию густого тумана невежества, покрывающего у нас религиозный вопрос. Больше всего таких элементов находится в первой части его книги. Мы очень рекомендуем эту часть вниманию наших читателей.

К сожалению, и эту часть мы можем рекомендовать лишь с оговорками: мы почти ни в чем не можем безусловно согласиться с Гюйо. Возьмем хотя бы определение религии. По мнению Гюйо, «религия есть в фантастической и символической форме *физическое*, *метафизическое* и *моральное объяснение* всего существующего по аналогии с человеческим обществом. В двух словах, религия — это *универсально-социологическое объяснение мира в мифической форме*» (XIX). Религия, в самом деле, многое объясняет по аналогии с человеческим обществом. Но не все. Мы уже знаем, что религиозный человек видит в природе проявление воли божественных существ. Такой взгляд представляет собою тот анимистический элемент, который всегда имел место во всякой религии. Но анимизм возник не по аналогии с человеческим *обществом*, а по аналогии с *индивидуумом*, как существом, одаренным сознанием и волей. Первобытный человек все явления природы объяснял по аналогии с самим собою; он олицетворял природу, всюду предполагая наличность сознания и воли. И это олицетворение природы находилось в теснейшей связи с состоянием первобытной техники. Мы потому считаем нужным отметить это, что свойственный Гюйо взгляд на религию, как на *универсальный социоморфизм*, помешал ему оценить во всей его полноте в высшей степени важное влияние техники на развитие первобытной мифологии.

Вообще надо заметить, что этнологический материал, с которым оперировал Гюйо, теперь уже значительно устарел. Достаточно сказать, что он, видящий в религии универсальный социоморфизм, ничего не говорит о тотемизме, представляющем собою такой яркий пример объяснения явлений — т. е. *некоторых сторон их* — по аналогии с человеческим обществом.

Полезно прочитать книгу М. Гюйо, но ошибочно думать, что она хотя бы приблизительно исчерпывает вопрос. До этого ей очень и очень далеко!

О КНИГЕ В. ВИНДЕЛЬБАНДА

Вильгельм Виндельбанд. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. Авторизованный перевод с немецкого М. М. Рубинштейна. Издание «Звено». Москва 1910 г.

Это ряд лекций, читанных в 1908 г. в Свободном немецком высшем институте во Франкфурте-на-Майне. Задача этих лекций состояла в том, «чтобы выяснить в связи общего исторического развития немецкой нации в течение XIX столетия те мотивы мировоззрения, которые играют в нем известную роль и в которых отражается сама жизнь». Это, разумеется, очень интересная и важная задача. Но для того, чтобы разрешить ее; для того, чтобы выяснить, каким образом германская общественная жизнь XIX столетия отражалась на германском мировоззрении той же эпохи, необходимо прежде всего крепко усвоить себе основное положение материализма, гласящее, что не мышление определяет собой бытие, а бытие определяет собой мышление. Талантливый писатель Вильгельм Виндельбанд, однако, далеко не усвоил себе этого положения; его взгляд на материализм вообще и на исторический материализм в частности есть взгляд предубежденного идеалиста, остающегося слепым по отношению к самым важным и сильным сторонам отвергаемой им теории. Следствием этого было, во-первых, то, что все те страницы, которые посвящены материализму в этой книге Виндельбанда, совершенно неудовлетворительны, и, во-вторых, — и это еще важнее — то, что задача его исследования осталась нерешенной. В самом деле, Виндельбанд дает нам лишь несколько более или менее удачных намеков на то, каким образом развитие германского мировоззрения в XIX веке должно объясняться развитием общественной жизни новейшей Германии. Но сколько-нибудь последовательного и связного объяснения у него нет; и в том, что касается развития германской общественной мысли в течение последней трети XIX столетия,

его изложение грешит, как мы сейчас увидим это, весьма серьезными промахами. Иначе и быть не могло. Кто занимается историей общественной мысли в тех или других ее проявлениях, тот не может теперь безнаказанно игнорировать материализм.

Однако остановимся сначала на том, что мы назвали удачными намеками нашего автора. Вот наиболее замечательные из них. Виндельбанд говорит: «Мы вправе видеть во все времена благороднейшую задачу философии именно в том, что она образует самосознание развивающейся культурной жизни. Она делает это косвенно и непроизвольно, бессознательно и полусознательно также там, где мыслитель, по-видимому, следует — и думает, что он следует, — исключительно своему индивидуальному влечению познания, своим мотивам интеллектуального удовлетворения, по возможности свободным от всех потребностей окружающего мира. Именно потому важное значение философских систем кроется в конечном счете не в преходящих формулах их понятий, а в тех содержаниях жизни, которые находят в ней свое прояснение»... «Точно так же и здесь, при взгляде на ход развития, через которое прошел народ в девятнадцатом столетии, мы везде должны рассматривать теории как осадок жизни, — и это не только позволительно, но даже диктуется, тем более что вопрос о том, каково отношение теории к жизни, какова жизненная ценность теории, составляет один из коренных вопросов самого этого развития» (стр. 5—6). Это как нельзя более справедливо. И именно потому, что это как нельзя более справедливо, надо признать до последней степени наивными тех людей, которых удивляют выражения вроде: «буржуазная философия», «пролетарская теория» и т. п. Ведь если философия представляет собою «самосознание развивающейся культурной жизни», то естественно, что в ту эпоху культурного развития, которая характеризуется преобладанием буржуазии в общественной жизни, сама философия — все господствующие направления — носит на себе печать буржуазности. Это само собой понятно. Не менее понятно и то, что, когда пролетариат начинает восставать против господства буржуазии, тогда в его среде начинают распространяться теории, выражающие собою его антибуржуазные стремления. Конечно, всякий научный взгляд может быть понят поверхностно и односторонне. Его поверхностное и одностороннее понимание отдельными лицами или целыми группами лиц может привести к уродливым, смешным, карикатурным выводам; это мы знаем; это мы видели на примере наших Шулятиковых, Богдановых, Луначарских и пр. и пр.[1] Но существует ли, но может ли существовать такой научный взгляд, который был бы застрахован от неправильного понимания его людьми, недостаточно подготовленными к его усвоению? Такого взгляда нет и быть не может. Как ни смешны Шулятиковы, Богдановы

и Луначарские, как ни уродуют они учение Маркса, и все-таки учение это правильно. И как ни злоупотребляет тот или иной «ум недозрелый, плод недолгой науки»[1] выражениями вроде: пролетарская теория, буржуазная философия и пр., выражения эти не перестают быть теоретически правомерными; пролетарские теории, а также и буржуазная философия существуют в действительности, как различные стороны «самосознания развивающейся культурной жизни». С этим ничего не поделаешь. Остается только принять это к сведению и к руководству. А принять это к руководству — значит понять, что современная философия Западной Европы, в которой так сильно господствует буржуазия, не может не быть самосознанием этой последней. К сожалению, эта весьма простая истина очень туго проникает теперь в умы даже тех людей, которые, вообще говоря, стоят на стороне рабочего класса. Вот почему люди эти, как у нас, так и в Западной Европе, очень часто с большой ревностью распространяют философские теории, представляющие собою последнее слово буржуазной реакции против освободительных стремлений пролетариата. Это очень печальное зрелище, на созерцание которого мы осуждены самим ходом европейского культурного развития.

Но вернемся к Виндельбанду с его более или менее удачными намеками. Вот еще один из этих намеков: «Когда читаешь обосновывающие доводы, в силу которых Шиллер в своих письмах об эстетическом воспитании человека и в трактате о наивной, сентиментальной поэзии превозносит соответственно своей эстетической теории эллинский мир как истинное человечество[2], то ясно чувствуешь, что здесь всюду имеется действие контрастов, в котором в античное время считается действительным все то, чего не хватает в отношении идеала настоящему. Бегство в прошедшее, собственно говоря, то же самое, что и бегство в идеал» (стр. 30). Это опять совершенно верно и очень удачно выражено. «Действие контрастов», на которые указывал еще Гегель, объясняет очень многое в истории умственного развития всякого общества, разделенного на классы. Оно до такой степени велико, что тот, кто недостаточно считается с ним, рискует наделать самых грубых ошибок при изучении такой истории[3]. К сожалению, сам Виндельбанд не всегда умеет правильно определить признаваемое им «действие контрастов». И само собою разумеется, что это весьма значительно уменьшает «ценность» его исследования.

Вот яркий пример в подтверждение сказанного. Характеризуя общественную жизнь Западной Европы в XIX веке, Виндельбанд говорит: «Слово Гегеля стало истиной: массы подвигаются вперед. Они вступили в историческое движение, которое раньше разыгрывалось в существенных чертах над ними

в тонком верхнем слое. Массы заявляют свои права не только в политическом развитии, но и во всех областях духовной истории в такой же мере, как в экономической области. Все слои социального тела требуют для себя со всей серьезностью и всей энергией полного участия во всех благах общества, как в духовных, так и в материальных, выступают в каждом направлении общей жизни с претензией участвовать в нем в общей работе и заявлять там права своих интересов. Наша жизнь получила, таким образом, совершенно иной вид, и это социальное расширение образует самое важное основание для экстенсивного и интенсивного повышения жизни, которое испытало человечество девятнадцатого столетия» (стр. 136—137). Это, конечно, так: современная общественная жизнь Зап. Европы в самом деле получила «совершенно иной вид» вследствие того, что «массы подвигаются вперед». Но автор позабыл, что это поступательное движение народных масс встречало и продолжает встречать сильное сопротивление со стороны высших классов. А раз позабыв об этом, он, естественно, упустил из виду и то, что сопротивление высших классов поступательному движению масс непременно должно было отразиться на всем ходе умственного развития Европы и в особенности на истории литературы, искусства и философии. Вследствие этого он придал совсем неправильное освещение той проповеди индивидуализма, которая прославила имя Фридриха Ницше. Виндельбанд говорит: «Таким образом, мы переживаем нивелировку исторических различий и установление единообразия жизни, о которых ни один из прежних веков человеческой истории не имел даже ни малейшего представления. Но отсюда возникает теперь большая опасность, что мы таким путем утратим самое высшее, что, собственно, впервые составляет и составляло во все времена культуру и историю: жизнь личности. Чувство этой опасности проходит в глубине через всю духовную жизнь последних десятилетий и прорывается время от времени со страстной энергией. Наряду с этой блестяще развивающейся наружу материальной культурой развивается горячая потребность в собственной внутренней жизни, и рядом с той демократизирующей и социализирующей жизнью масс вырастает горячая оппозиция индивидов, их подъем против подавления массой, их первобытное влечение к разряжению собственного существа» (стр. 142—143). Спрашивается: каким образом «индивиды» могут быть «подавлены» той «массой», которая сама подавлена в разделенном на классы капиталистическом обществе? На этот неизбежный вопрос мы напрасно стали бы искать ответа в разбираемой книге. Виндельбанд не хочет понять, что поскольку новейший индивидуализм, нашедший себе самого яркого представителя в лице Фридриха Ницше, является протестом против поступательного движения *массы*, постольку

в нем сказывается не опасение за права *личности*, а боязнь за *классовые привилегии*. Это не только *верно;* это постепенно становится *общеизвестным*. Возьмем хоть литературу. Профессор Леон Пино в своей книге «L' Evolution du roman en Allemagne au XIX siècle». Paris 1908 г.*, изображает новейший индивидуализм — индивидуализм «неоромантиков» — именно как реакцию против современного социалистического движения (см. в названной книге главу XV — Le roman néoromantique: symbolique, réligieux et lyrique)**. И он, без всякого сомнения, прав. Но современное социалистическое движение направляется совсем не против «личностей». Совершенно наоборот! Оно стремится оградить эти права, постоянно нарушаемые зависимым положением огромного большинства, «личности» в современном обществе, т. е. пролетариата. Поэтому современный индивидуализм вовсе не может быть рассматриваем как движение в пользу прав личности вообще. Он есть движение в пользу прав личности, принадлежащей к известному классу. И он прекрасно сознает, хотя бы в лице того же Фридриха Ницше, что интересы *такой* личности могут быть ограждены лишь путем угнетения «личности», принадлежащей к другому и несравненно более многочисленному классу, т. е. к тому же пролетариату. Но Виндельбанд остается слепым ко всему этому. Это может казаться странным, но это объясняется тем, что на его собственных философских взглядах отразились некоторые отрицательные стороны современной общественной жизни.

Г-н М. Рубинштейн очень недурно перевел книгу Виндельбанда, и это даже удивительно: так редки у нас сколько-нибудь сносные переводы.

---

* [«Эволюция романа в Германии в XIX веке», Париж 1908.]

** [Неоромантический роман: символический, религиозный и лирический.]

ТРУСЛИВЫЙ ИДЕАЛИЗМ

Иосиф Петцольд. Проблема мира с точки зрения позитивизма. Перевод с немецкого Р. Л. под ред. и с предисловием П. Юшкевича. Изд. «Шиповника». СПБ. 1909.

I

Книге, название которой я выписал, по-видимому, суждено иметь большой успех в некоторых кругах нашей читающей публики. Во-первых, она посвящена изложению модной теперь в этих кругах философии. Ее цель заключается, по словам И. Петцольда, в том, чтобы «разъяснить обыкновенно ложно истолковываемый центральный пункт позитивистского миропонимания, обоснованного Вильгельмом Шуппе, Эрнстом Махом и Рихардом Авенариусом, и понять это мировоззрение как исторически необходимое, логически неизбежное и, таким образом, весьма вероятно, и окончательное в своих главных чертах»*. Этого достаточно теперь, чтобы привлечь к названному сочинению внимание многочисленных читателей, а кроме того, Петцольд умеет писать с большой ясностью. Правда, ему свойственна не та настоящая ясность изложения, которая помогает превозмочь трудности предмета, а та фальшивая ясность, которая скрывает их от читателя. Это ясность весьма поверхностного мышления, прекращающего свою работу именно там, где начинается его главная задача. Но и это не беда. Нам как раз и нужна теперь весьма поверхностная философия. Та читающая публика, которая раскупает сочинения гг. Богдановых, Валентиновых и Юшкевичей, оставляя лежать в книжных складах такое замечательное сочинение Энгельса, как его «Людвиг Фейербах»[1], *эта* читающая публика не имеет и никогда не будет иметь ни малейшей нужды в глубоких философских произведениях. Вот почему есть все основания думать, что Петцольдова «Проблема мира» скоро выдержит несколько новых изданий.

* Стр. VI.

Но так как я не разделяю модного теперь философского увлечения и так как я не довольствуюсь той ясностью, которая скрывает трудности предмета, вместо того чтобы помогать их преодолению, то я считаю небесполезным подвергнуть критике главные мысли, высказанные в книге Петцольда. Как знать? Может быть, я и найду такого читателя, который склонен думать собственным умом вместо того, чтобы увлекаться философской модой. Чего не бывает на свете!

Основная мысль всей книги Петцольда выражена им самим в следующих словах: «Нет мира *в себе*, есть только мир *для нас*. Его элементами являются не атомы и не какие-либо другие абсолютные существа, а цветовые, звуковые, тактильные, пространственные, временные и т. п. «ощущения». Несмотря на это, вещи не только субъективны, представляют не только явления сознания, — напротив, мы должны мыслить части окружающей нас среды, составленные из этих элементов, существующими так же, как и в момент восприятия, и тогда, когда мы их уже не воспринимаем» *.

Я оставляю пока в стороне вопрос о том, что, собственно, может означать положение, согласно которому «ощущения» должны быть рассматриваемы как основные элементы мира. Я остановлюсь теперь вот на чем. «Нет мира *в себе, есть* только мир *для нас*». В этом уверяет нас Петцольд. Мы верим ему и говорим: «так как нет мира в себе, то нет ничего объективного, все вещи субъективны, и мир есть только наше представление». Мы хотим быть последовательны, но Петцольд этого не хочет. Нет, — возражает он нам, — несмотря на то, что есть только мир *для нас,* этот мир не есть только наше представление, и вещи не только субъективны: они не только явления сознания. Мы допускаем и это: мы верим Петцольду. Но что же это значит, что вещи не только субъективны, что они не только явления нашего сознания? Это значит вот что: несмотря на то, что есть только «мир для нас», есть также «мир в себе». А если есть мир в себе, то неправ Петцольд, возвестивший нам, что мира в себе не существует. Как же нам быть? Чему же верить? Чтобы вывести нас из затруднения, наш автор советует нам, как мы уже знаем, мыслить части окружающей нас среды «существующими так же, как и в момент восприятия, и тогда, когда мы их уже не воспринимаем». Но в том-то и беда, что такой совет совсем не выводит нас из затруднения: вопрос здесь не в том, *каковы* вещи в тот момент, когда мы их не воспринимаем, а в том, существуют ли они независимо от нашего восприятия. У Петцольда выходит, что на этот вопрос нельзя ответить иначе, как утвердительно: да, вещи существуют независимо от нашего восприятия, т. е.

* Стр. V.

их бытие не прекращается даже и тогда, когда мы перестаем воспринимать их. Но этот ответ не согласен с тем, что думает и говорит *сам Петцольд*. Сказать, что вещь не перестает существовать и тогда, когда мы перестаем воспринимать ее, — значит сказать, что она имеет такое бытие, которое не прекращается даже и тогда, когда вещь уже не существует *«для нас»*. *Какое* же это бытие? Ответ ясен, как дважды два — четыре: *бытие в себе*. А Петцольд уверял, что бытия в себе нет. Еще раз спрашиваю: как же нам быть, *какому* же Петцольду верить? Тому ли Петцольду, который твердит, что «нет мира в себе», или же тому, который доказывает, что мир существует и независимо от нашего восприятия, т. е. что есть мир в себе? Это поистине Гамлетовский вопрос! Давайте разбираться в нем собственными силами, потому что мы напрасно стали бы ждать помощи от нашего автора — он сам не «ощущает» того противоречия, в котором он так *смешно* бьется.

II

ТЕЗИС

Нет мира *в себе*, есть только мир *для нас;* есть не только мир *для нас,* есть также *мир в себе*. Такова антиномия, в которой запутался Петцольд. Чтобы увидеть, где именно совершилось его логическое грехопадение, мы должны рассмотреть в отдельности то, что говорит он в пользу каждой из двух сторон этой антиномии.

Нет мира *в себе;* есть только мир *для нас*. Почему же так думает Петцольд?

Потому, что он считает совершенно несостоятельным *учение о субстанции*. Он говорит: «Представление о субстанции противоречит опыту. Ни в одной вещи мы не находим такого нечто, лежащего в основе, ничего, что составляло бы ее внутреннюю сущность и оставалось бы в ней постоянным при всех изменениях, обусловленных ходом времени и течением обстоятельств... Мы можем разложить вещи на целый ряд исключительно переменных качеств, на языке психологии — ощущений, т. е. на видимое, осязаемое, звучащее, имеющее вкус и т. д., которые со временем могут замениться в каждой вещи другим видимым, осязаемым и т. д., но никогда даже самыми совершенными инструментами не сумеем мы обнаружить части, не определяемой своими качествами, разыскать это лежащее в основе частей неопределимое. Это чисто умственная вещь, о которой действительность ничего не знает»*.

Далее, характеризуя развитие античной философии, Петцольд утверждает, что представление о субстанции неизбежно ведет

* Стр. 60—61.

к дуализму: «Гераклит и Парменид, сколь различно ни мыслили они о том, что, собственно, проявляется в качестве кажущегося — пребывающее ли в состоянии покоя бытие или не знающее отдыха *становление*, — ведь оба были согласны насчет того, что глаза, уши, да и вообще все внешние чувства рисуют перед нами ложную картину мира и являются источником всех заблуждений, правды же можно ждать только от разума. И этот дуализм является неизбежным следствием представления о субстанции» *. Несколько ниже оказывается, что представление о субстанции, развиваясь самым логичным путем, превращается в представление о таком нечто, которое находится внутри вещей, подобно тому как душа находится внутри тела, согласно взгляду анимистов: «Раз субстанция является в последнем счете всем, то она должна заключать в себе принцип движения и вообще изменения, а так как она вообще не может быть воспринята путем внешних чувств — скорее, наоборот, чувства скрывают ее от нас — и так как она, несмотря на это, в то же время самое существенное в каждой вещи, то она и скрыта в вещи именно как душа вещи» **.

Это, конечно, совсем неверно. Но мне важно здесь не то, что это неверно, а то, что это кажется верным Петцольду. Я задался целью изложить его собственными словами главные из тех доводов, которые приводятся им в пользу тезиса: нет мира *в себе;* есть только мир *для нас.* А для достижения этой цели мне необходимо сделать еще следующую выписку, где тоже речь пойдет о субстанции.

«Познание действительного мира после Протагора могло развиваться далее по прямой линии только при условии полного освобождения философии от представления о субстанции, при понимании того, что расхождение философских учений между собой основано лишь на бесплодных попытках найти какой-то фантастический абсолютный мир, лишь на бездоказательной вере в какое-то абсолютное бытие, в какую-то абсолютную, ни от чего субъективного не зависимую, истину, лишь на заблуждении, что за многим должно скрываться единое, за разнородностью бытия и действительности — нечто однородное, неизменное, постоянное. И если Протагор не успел или не сумел отлить в безукоризненные во всех отношениях положения своей концепции, до которой он дошел скорее путем гениальной интуиции, чем логического анализа, и не облегчил таким образом ее передачи дальнейшим поколениям, то задача разумных последователей заключалась именно в том, чтобы продумать до конца и осветить полным светом сознания новое учение»***.

* Стр. 93.
** Стр. 113—114.
*** Стр. 110.

Теперь нам достаточно известны доводы, приводимые Петцольдом в защиту своего тезиса. Нужно признать, что в пределах этой защиты наш автор по-своему логичен. В самом деле, сказать, что никакой субстанции не существует, — значит сказать, что нет мира в себе, а есть только мир для нас, для воспринимающих субъектов. Но что же такое эти «мы», эти воспринимающие субъекты? Не следует ли приписать им *субстанциальное* значение? Не должны ли мы предположить, что человеческое я и есть та *субстанция,* которая лежит в основе *феноменов?* Если бы Петцольд сказал: да, то это маленькое словечко означало бы полное отречение от всего сказанного им *против* существования субстанции. Но он, подобно своим учителям — Маху, Авенариусу и Шуппе, отказывается произнести это маленькое словечко. Он не придает человеческому я субстанциального значения. Он говорит: «Протагор уже знал, что душа ничто вне ее содержаний и что, следовательно, эти содержания не нуждаются в особом носителе. Он знал также, что основой душевной жизни, к которой уже присоединяется всё остальное, являются чувственные ощущения. Этим самым он принципиально уже стал на точку зрения нашей современной «психологии без души», и этим были даны предпосылки для плодотворного исследования душевных фактов» *. Тут он опять логичен, но если нет «я» как субстанции, которая *испытывает* ощущения, и нет вещи в себе как субстанции, *причиняющей* эти ощущения, то что же у нас остается? У нас остаются именно только эти ощущения, которые превращаются таким образом в основные элементы мира. Кто отрицает понятие о субстанции, тот логически приходит к «махизму».

Обосновав свой *тезис,* Петцольд запевает песню победы. «Раз наука окончательно преодолела представление о субстанции, — говорит он, — тем самым закончен и целый период мышления, длившийся в течение многих тысячелетий. Главнейшая задача прежней философии разрешена. Закончена история философии в прежнем ее смысле, так как прежде всего это была история представления о субстанции, история метафизики» **.

В известном смысле это, действительно, так. Если устранено понятие о субстанции, то тем самым устранены и важнейшие из тех вопросов, над которыми так долго билась философия. Между ними самое важное место занимают вопросы о субъекте, об объекте и об их взаимном отношении. Если «позитивизм» Петцольда дает нам право устранить эти труднейшие вопросы, как пустые «метафизические» выдумки, то он чрезвычайно облег-

* Стр. 111.
** Стр. 211—212.

чает дело философа. К сожалению, этого права он нам не дает и дать не может. Мы очень хорошо видим это на примере самого Петцольда, у которого за *тезисом* следует *антитезис*.

III

АНТИТЕЗИС

Есть не только *мир для нас;* есть также *мир в себе*. Наш автор доказывает это, по крайней мере, с таким же успехом, с каким он обосновывает свой тезис.

Он решительно отказывается признать ту мысль Канта, что разум диктует свои законы природе. «Не мышление определяется вещами, а вещи мышлением, — восклицает он. — Вот гордый и роковой Коперников переворот; ему пало на долю дать снова простор разгулу рационалистической страсти, которую обуздывал в себе Кант благодаря своим широким естественно-научным познаниям и интересам, но которая оказалась безудержной у его последователей, пришедших к нему от теологии» *. Это совершенно справедливо. И не менее справедливо следующее замечание Петцольда: «Если закономерность явлений порождается лишь мозгом, приходится стать в тупик перед вопросом: как же было возможно развитие организмов вплоть до образования головного мозга? Отсюда ясно следует: тот, кто считает, что вещи определяются мышлением, предается телом и душой в лапы чёрта трансцендентности, во власть той метафизики, которую Кант хотел во что бы то ни стало устранить из всех наук и к которой он все же и сам попал в объятия» **. Но если нелепо говорить, что вещи определяются *мышлением*, то не менее нелепо утверждать, что они определяются *ощущением*, и если тот, кто говорит, что они определяются мышлением, попадает «в лапы чёрта трансцендентности», то не минует этих страшных лап и тот, кто утверждает, что они определяются ощущением. Первому из этих двух плохих мыслителей, в самом деле, следует задать вопрос: «как же возможно было развитие организмов вплоть до образования головного мозга»? Но с подобным же вопросом приходится обратиться и ко второму из наших плохих мыслителей: как же возможно было развитие вселенной вплоть до образования организмов, способных иметь ощущения? На этот вопрос у него может быть только один ответ: вселенная состояла тогда из тех элементов, которые в организме становятся ощущениями. Но это уже — Геркулесовы столбы «трансцендентности».

* Стр. 181.
** Стр. 182.

Однако это мимоходом. Моя задача заключается здесь не в том, чтобы опровергать Петцольда, а в том, чтобы указать на те доводы, с помощью которых он доказывает правильность своего антитезиса. Последуем же за ним.

Самый главный из этих доводов заключается, по моему мнению, в следующих замечательных строках:

«Попробуем-ка нарисовать перед собой возможно отчетливо картину того, как сложатся обстоятельства, если мы перестанем верить в независимое от нас существование вещей. Как только я закрываю глаза, все предметы, которые я сейчас лишь видел перед собой, исчезают не только из сферы моего восприятия, но и вообще исчезают; как только я открываю глаза, они снова тут, они снова возникают. Во время моего глубокого сна вселенная окончательно исчезает, чтобы возникнуть из абсолютного ничто при моем пробуждении. Разве не ясно, что мысли о подобных превращениях могут прийти в голову лишь тому, кто привык обо всем думать с точки зрения уходящих и приходящих представлений? Разве может поддаться подобной бессмыслице тот, кто с самого начала признает за физическим, телесным, за «не-я» столь же самостоятельное существование, как и за психическим, душой, за «я»? Где же в этом случае место тому факту, что вещи, совершенно независимо от того, открыты или закрыты у меня глаза, всегда сызнова появляются на старом или на другом каком, независимом от моего мышления, месте; где место тому факту, что между вещами существует вполне последовательная и закономерная связь?»*

Это — победоносное опровержение взгляда людей, отказывающихся «верить в независимое от нас существование вещей», т. е. в существование мира в себе. Но Петцольд не ограничивается этим победоносным опровержением. Он не дает никакой пощады разбитому им идеализму и окончательно добивает его аргументами, соединяющими в себе несокрушимую логическую основательность с едкостью злой сатиры.

«Конечно, — продолжает он, — истинный идеалист не может удовлетвориться и этим скудным понятием об опыте. Фактически для него существует лишь настоящий момент. Для него отнюдь не является установленным, что существует мир и история человечества, что имеется в мире стремление к развитию, что он сам раньше был ребенком и вырос как физически, так и душевно, что он вчера, что он за момент перед настоящим моментом тоже жил, — всё это ведь может быть лишь заблуждением, лишь цепью представлений, переживаемых в данный момент, лишь искусной гипотезой, созданной в целях логического истолкования того, что действительно

* Стр. 197—198.

воспринимается в настоящий момент, — пусть попытаются доказать ему обратное!» *

Кто не хочет блуждать в этом лабиринте нелепостей, тот непременно должен признать, что вещи существуют независимо от нашего представления о них, т. е. не только для нас, т. е. также и в себе. Что и требовалось доказать. Но если доказан антитезис, то как же быть с тезисом? Если мир существует также и в себе, если он существовал уже тогда, когда нас еще совсем не было, т. е. если он существует *не только для нас,* то как же Петцольд утверждает, что он существует *только для нас?* Мы знаем теперь, как доказывается тезис и как доказывается антитезис; мы знакомы с обеими сторонами антиномии, но мы не видим выхода из нее, мы не видим даже и намека на синтезис, и эта безвыходность нашего положения является горьким упреком по адресу нашей логики. Надо во что бы то ни стало найти выход!

IV

«Вся трудность мыслить комплексы элементов оптического и тактильного порядка (как красное, синее, круглое, угловатое, призматическое, конусообразное, твердое, мягкое, жесткое и т. д.) существующими помимо их восприятия, — говорит Петцольд, — проистекает из трудности отделаться от представления об абсолютном бытии и проникнуться идеей относительности существования. Великая идея Протагора еще до самого недавнего времени пользовалась лишь весьма незначительным влиянием. Да и Юм со своими идеями потерпел крушение, не найдя дороги к принципиальному релятивизму. У него (как уже у Гоббса) мы находим лишь некоторые начатки релятивизма, и лишь *Эрнст Мах* и *Авенариус* снова открыли глубоко погребенную истину и возвели ее на степень главного фактора своего мировоззрения»*.

Эти слова дают нам понять, что выхода из антиномии, в которой мы заблудились, надо искать не со стороны антитезиса, а со стороны тезиса. Мир имеет также и независимое от нас существование, но это его существование ни в каком случае не может быть признано бытием в себе. Он существует *не только для нас;* но это его существование *не только для нас* тождественно с его существованием *только для нас.* Мы утверждаем антитезис; но мы утверждаем его лишь для большей славы тезиса. Таково решение, на которое намекают только что приведенные мною слова Петцольда. Вы считаете его невозможным? Вы ошибаетесь.

* Стр. 198.
** Стр. 199—200.

Вы недостаточно знакомы с «новым» позитивизмом *. Послушайте Петцольда:

«Вообразим себе наблюдателя А стоящим перед цветущей яблоней и поверяющим нам результаты своих наблюдений. Описание, даваемое им, совпадает с собственными нашими наблюдениями. Предположим, что он отворачивается от дерева и, по его словам, больше не воспринимает его. Это не оказывает никакого влияния на наше собственное восприятие этого дерева. Дерево продолжает существовать, и оно в своем существовании для нас независимо от восприятия А. При этом мы, устранив представление о субстанции, уже не делаем различия между нашим «образом» восприятия дерева и самой воспринимаемой частью дерева: в процессе восприятия мы непосредственно охватываем предмет в его воспринимаемых частях. Если мы теперь предположим, что наблюдатель А принципиально совершенно подобен нам, что он так же ощущающий и мыслящий человек, как и мы, что мы находимся принципиально в том же положении по отношению к дереву, как и он, мы тем самым признаём и независимость существования дерева от нашего собственного восприятия: так же как продолжало дерево существовать, когда отвернулся от него А, так будет оно существовать и тогда, когда отвернемся от него мы сами. Отрицая или сомневаясь в этой независимости, мы тем самым отрицаем или сомневаемся в существовании других людей. Пока мы не решаемся на это, у нас нет никакой возможности отрицать дальнейшее существование вещей после прекращения процесса нашего восприятия» **.

Теперь вы видите, *каким образом* прекращается тяжба между тезисом и антитезисом. Вы понимаете также, *почему* она прекращается во славу тезиса. Устранив представление о субстанции, мы уже не делаем различия между нашим «образом» восприятия дерева и самой воспринимаемой частью дерева. Дуализм между бытием в себе и бытием для нас уступает место тому монизму, в котором бытие в себе уже не различается от бытия для нас. Правда, этот монизм сильно смахивает на крайний субъективный идеализм: если мы не различаем бытия в себе от бытия в нашем восприятии, то бытие «цветущей яблони» должно считаться прекращенным, как только мы отворачиваемся от нее, т. е. перестаем ее воспринимать. Однако это было бы в самом деле

---

* Я называю позитивизм Петцольда *новым* потому, что он разрывает со старым позитивизмом Огюста Конта и Милля. «Наряду с идеализмом, опирающимся на Канта, — читаем мы на стр. 195 разбираемого нами сочинения Петцольда, — существует еще и позитивный идеализм. Он не знает никаких априорных условий опыта (Конт, Милль), но, как чистый феноменализм, логически столь же несостоятелен, как первый». Я очень прошу читателя заметить эту причину разрыва «нового» позитивизма со старым.

** Стр. 200.

так только в том случае, если бы мы отрицали существование других людей или, по крайней мере, сомневались в нем. Но мы совсем не грешим этим грехом. Совершенно напротив! Мы, нимало сумняшеся, «воображаем» себе наблюдателя А, который и воспринимает за нас «цветущую яблоню» в то время, когда мы стоим, повернувшись к ней спиной. Так как она продолжает существовать в его восприятии, то из этого следует, что она имеет независимое от нас существование. А это значит, что мы сохраняем за антитезисом все его законные права. Но так как, с другой стороны, независимое от «нас» существование дерева есть не более как его существование в восприятии наблюдателя А, т. е. существование только для «нас», то выходит, что дерево не имеет никакого бытия в себе. Другими словами: выходит, что хотя антитезис как будто сохранил все свои законные права, так блистательно защищенные Петцольдом, но тяжбу-то выиграл все-таки не он, а тезис. И с какой легкостью решено было это поистине казусное дело! Достаточно было употребить *в одном и том же рассуждении* слово *«мы»* в двух различных смыслах: сначала (при доказательстве антитезиса) в смысле местоимения единственного числа, т. е. вместо *«я»*, а потом (с тех пор как появляется на сцене «наблюдатель А») в смысле того же местоимения, взятого во множественном числе, т. е. в смысле настоящего *«мы»*, обозначающего не одно лицо, а многих лиц. Eins, zwei, drei, Geschwindigkeit ist keine Hexerei!*

Но как ни достойна удивления die Geschwindigkeit нашего автора, я позволяю себе, однако, напомнить ему тот страшный вопрос, которым, как богатырской палицей, разил он идеалистов, защищая свой антитезис: «как же было возможно развитие организмов вплоть до образования головного мозга?» В настоящем случае вопрос этот получает такой вид: «как же возможно было развитие «цветущих» деревьев вплоть до того времени, когда появился наблюдатель А, продолжающий смотреть, по крайней мере, на одно из них, в то время когда «мы» с г. Петцольдом от него отворачиваемся?» На этот страшный вопрос может быть только два ответа. Один из них гласит: до появления «нас» с наблюдателем А никаких деревьев не существовало. Этот ответ имеет ту большую невыгоду, что противоречит выводам геологии, т. е., точнее сказать, — палеофитологии[1], но зато отличается тем великим преимуществом, что с ним вполне совпадает основное положение книги Петцольда: нет никакого бытия в себе; мир существует только для нас. Другой ответ по смыслу своему прямо противоположен первому: деревья существовали уже в такое время, когда еще не было «нас». Этот ответ вполне подтверждается выводами палеофитологии,

* [Раз, два, три, ловкость рук и никакого колдовства!]

но причиняет «нам» с г. Петцольдом ту неприятность, что им ниспровергается, как карточный домик, все учение «нового» позитивизма. Ведь если деревья существовали в такое время, когда нас еще не было, то это именно значит, что мир существует не только для нас, но также и в себе.

Кстати, если мы признаём независимое существование мира *только* потому, что верим в существование других людей, то мы обеими ногами продолжаем стоять на почве «чистого феноменализма». Но «чистый феноменализм» есть, по признанию самого Петцольда, не что иное, как одна из разновидностей идеализма (см. выше презрительное замечание нашего автора насчет Огюста Конта и Милля). Поэтому и самого Петцольда нельзя не отнести к идеалистам *. Но его идеализм не сознаёт самого себя и боится своей собственной сущности. Это бессознательный и трусливый идеализм.

Этот трусливый идеализм мнит себя *монизмом*, так как ему кажется, что он устранил *«дуализм»* бытия в себе и бытия для нас. Но каким логическим путем «устранил» он этот мнимый дуализм? Путем признания того, что независимое от нашего представления существование предмета есть лишь его существование в представлении других людей: цветущая яблоня существует независимо от меня; это доказывается тем, что она существует не только в моем представлении, но также и в представлении «наблюдателя А» и других «я». Но если он существует в представлении каждого из этих «я», не имея никакого «бытия в себе», то ему свойственно столько же существований, сколько имеется «у нас» наблюдателей. Вместо *монизма* у нас получается нечто вроде пародии на *плюрализм*. И «мы» опять не замечаем этого «оборота», потому что «наш» идеализм не только труслив, но и бессознателен.

V

Недаром сказано: познай самого себя. Бессознательный идеализм Петцольда имеет недостатки, свойственные всякому идеализму вообще. Но к недостаткам, свойственным всем разновидностям идеализма, у него присоединяются еще особые недостатки, причиняемые его бессознательностью. Сознательный идеализм не отказывается решать основной вопрос всей новейшей философии — вопрос о взаимном отношении субъекта и объекта, хотя и плохо отвечает на этот вопрос. Бессознатель-

* В самом деле. В своей попытке решить интересующую нас антиномию он не выходит из пределов известного, чисто идеалистического положения *Шуппе* «Kein Gegenstand ausserhalb des Bewusstseins». [«Нет предмета вне сознания».]

ный же идеализм Петцольда уклоняется от рассмотрения этого вопроса под тем предлогом, что самый этот вопрос теряет свой смысл, едва только мы отказываемся от представления о субстанции. Но именно потому, что бессознательный идеализм Петцольда, именующий себя новым или настоящим позитивизмом, уклоняется от решения вопроса о взаимном отношении субъекта и объекта, вопрос этот дает себя чувствовать в рассуждениях его последователей самым неожиданным и бесцеремонным образом. Его гонят в дверь — он влетает в окно.

В самом деле, читатель помнит, что мы, по предложению Петцольда, вообразили себе наблюдателя А, «принципиально совершенно подобного нам» и стоящего перед цветущей яблоней. Мы поступили так, надеясь, что этот джентльмен выведет нас из того затруднительного положения, в котором очутились мы, застрявши в антиномии между тезисом Петцольда и его же антитезисом. Теперь уже мы знаем, что он оказал нам весьма сомнительную услугу, приведя нас прямым путем в область идеализма, от которого мы с Петцольдом отмахивались обеими руками. Но этим далеко не исчерпываются неприятности, связанные для нас с его появлением «перед яблоней». Его казавшееся столь невинным появление «перед яблоней» на самом деле означало неожиданное появление перед нами того самого вопроса о взаимном отношении субъекта и объекта, от которого мы с Петцольдом надеялись отговориться. Оно показало нам, что серьезные философские вопросы, подобно вещам, существуют совершенно независимо от того, хотят или не хотят люди считаться с ними.

Наблюдатель А «принципиально совершенно подобен нам»; «он так же ощущающий и мыслящий человек, как и мы». Это прекрасно. Но спрашивается: существует ли он только *«для нас»* или же существует также и *«в себе»?*

Чтобы решить этот вопрос, предположим на минуту, что наблюдатель А существует только в нашем представлении (недаром же Петцольд приглашал нас «вообразить», что он существует). В таком случае ему свойственно, конечно, только бытие *«для нас»* и чуждо всякое бытие *«в себе»*. Он совсем не похож ни на какую субстанцию. Это тоже хорошо. Но плохо то, что в этом случае его появление (в нашем воображении) не дает нам даже и того мнимого решения мучащей нас антиномии, какое надеялся найти, изобретая этого джентльмена, наш автор: ведь в этом случае наблюдатель А существует, правда, для нас, но вовсе не существует независимо от нас. А еще хуже то, что если все «другие люди», подобно джентльмену А, существуют только в нашем представлении, то мы оказываемся безнадежными солипсистами, и тогда мы не имеем ни малейшего логического права верить в существование — т. е. в действительное

существование, а не только в существование в нашем воображении — «других людей». Но Петцольд и сам не откажется, конечно, признать, что солипсизм не решает ни одного вопроса философии, а представляет собою какую-то насмешку над нею.

Нам остается предположить, что джентльмен А существует *не только* в нашем представлении. Но, делая эту гипотезу, мы вспоминаем, к каким печальным последствиям повела допущенная Петцольдом двойственность в употреблении словечка «мы». Поэтому мы хотим сначала условиться в терминологии.

Слово «мы» обозначает здесь всех людей, кроме джентльмена А. И то предположение, что джентльмен А существует не только в нашем представлении, означает, что он существовал бы даже в таком случае, если бы мы не имели о нем *никакого* представления. Имеем ли мы право сделать такую гипотезу? Не только имеем право, но обязаны сделать ее, потому что противоположная гипотеза, как мы видели, совсем несостоятельна. Но что же получается у нас благодаря тому, что мы делаем эту гипотезу? Получается то, что наблюдателю А свойственно не только бытие *«для нас»*, но и бытие *«в себе»*.

Вопрос решен, но решен вовсе не в том смысле, в каком пытался решить его Петцольд. Этот последний искал решения, исходя из той мысли, что бытие в себе невозможно. А оказалось, что вопрос можно решить, — не приходя к нелепости солипсизма, — только опираясь на ту мысль, что необходимо допустить бытие в себе. Иначе сказать: если вы хотите прийти к истине, то идите к ней путем, противоположным тому, на который зовет вас «позитивист» Петцольд.

Мы запомним это. А теперь пойдем дальше. Что же это за штука то бытие в себе, которое мы вынуждены были признать вопреки доводам нашего автора? Кому оно свойственно? Оно свойственно, между прочим, мне, вам, наблюдателю А, который есть, по словам Петцольда, «так же ощущающий и мыслящий человек, как и мы» и, наконец, всем «другим людям». Теперь скажите, представляем ли собою мы с вами, представляют ли собою все другие люди нечто недоступное познанию? Кажется, что нет. Почему же Петцольд думал, что бытие в себе свойственно только непознаваемой субстанции? Просто потому, что он имеет неправильное понятие о бытии в себе. Он выдает себя за позитивиста самоновейшего толка, а на деле оказывается идеалистом, держащимся совершенно устарелой и совершенно несостоятельной теории познания. Это кажется невероятным, но это так кажется единственно потому, что слишком уже много кричали о своем позитивизме «философы» той школы, к которой принадлежит Петцольд [1]. Им поверили на слово, что было очень и очень неосторожно.

Мы предположили, что наблюдатель А существует, несмотря на то что все остальное человечество не имеет о нем ни малейшего представления. Теперь предположим, что «мы» открыли, наконец, существование наблюдателя А. Вследствие этого он стал существовать *«для нас»*. Имеем ли «мы» какое-нибудь основание думать, что вследствие этого прекратилось его бытие в себе? Нет, потому что открыть существование джентльмена А еще не значит уничтожить его. А если нет, то оказывается, что наш джентльмен существует теперь двояким образом: 1) *в себе* и 2) *для нас*. В первом случае он есть вещь в себе, а во втором — явление. Иначе и быть не может. Совершенно то же, что я говорю здесь о наблюдателе А, я утверждаю и о вас, читатель. Вы, во-первых, существуете в себе, а во-вторых, для меня, т. е. в моем представлении. Прав ли я? Может быть, Вы, в качестве «позитивиста» новейшего толка, найдете это мое утверждение «метафизическим» и скажете мне, что такое удвоение «не нужно» *? Может быть, Вы потребуете, чтобы я отверг Ваше бытие в себе и признал, что Вы существуете только для меня, т. е. в моем представлении? Наперед говорю: я никогда не соглашусь на это, потому что если бы я на это согласился, то я пришел бы к солипсизму, а мы с Петцольдом решительно отвергаем солипсизм.

Что же все это значит? Да то и значит, что Петцольд безнадежно путается в противоречиях и что его «позитивизм», обещающий нам коренным образом устранить самый вопрос о взаимном отношении объекта и субъекта, совершенно неожиданно для себя наталкивается на этот важный вопрос и разбивается об него вдребезги.

VI

Теперь я приглашаю читателя вспомнить, посредством каких доводов защищал наш автор свой тезис.

Он говорил (см. выше), что представление о субстанции противоречит опыту, так как «мы можем разложить вещи на целый ряд исключительно переменных качеств, на языке психологии — ощущений... но никогда... не сумеем мы обнаружить части, не определяемые своими качествами». Это его рассуждение, которое он считает неопровержимым и к которому он возвращается чуть не на каждой странице своей книги, именно и доказывает, что он сам еще не вышел из круга устарелой и поистине схоластической теории познания.

* «Если Кант таким образом не порывает с ненужным удвоением мира на вещь в себе и явление, — говорит Петцольд, — если он по сравнению со своими предшественниками даже идет назад...» и т. д. (стр. 188 разбираемой мною книги).

Для людей, переросших эту схоластическую теорию, — например, для материалистов, на которых Петцольд смотрит сверху вниз, не имея для этого решительно никакого основания, — речь идет вовсе не о том, получится ли какой-нибудь остаток после того, как мы «разложим» вещь на ее «качества». Согласно их учению, такая постановка вопроса прямо нелепа. Качество вещи вовсе не есть ее составная часть. В этом нетрудно убедиться, взяв для примера хотя бы такую всем известную вещь, как вода: если мы разложим воду на ее составные части, то мы получим кислород и водород. Эти два элемента суть составные части воды. Но можно ли назвать их ее *качествами?* Это было бы простительно разве только для гоголевского Поприщина [1].

Что же мы называем качествами вещи? Ее качествами — или, чтобы употребить более общий и более точный в данном случае термин, ее свойствами — мы, материалисты, называем ее способность изменяться известным образом, при известных условиях и вызывать соответствующие изменения в других вещах, так или иначе связанных с нею. Пример: вода при 0° замерзает. Эта ее способность замерзать при указанной температуре, несомненно, принадлежит к числу ее свойств. Далее. Замерзшая вода (лед), соприкасаясь с нашим собственным телом, вызывает в нем известные перемены состояния, нередко ведущие за собою болезненные процессы, например воспаление. Эта способность льда вызывать известные процессы в нашем теле при более или менее продолжительном соприкосновении с ним тоже должна быть признана его свойством. Те перемены в состоянии нашего тела, которые вызываются прикосновением к нему льда, сопровождаются *ощущением холода*. Способность льда вызывать в нас это ощущение опять называется его свойством. Для Петцольда все свойства всех тел «разлагаются» на ощущения. Он думает так потому, что стоит, как мы уже знаем, на идеалистической точке зрения, хотя и очень боится в этом признаться самому себе и другим. На самом же деле ощущение есть только субъективная сторона того процесса, который начинается при воздействии данного тела — скажем, того же льда — на другое тело, известным образом организованное, например на тело человека. С очень давних пор идеалисты выдвигают против материалистов то соображение, что человеку «даны» только его ощущения и представления и что поэтому он может знать только свои ощущения и представления, между тем как вещи в себе, служащие, по мнению материалистов, причиной ощущений, остаются недоступными для познания. Идеалисты считают это соображение в высшей степени важным. Однако оно не выдерживает даже и легкого прикосновения серьезной гносеологической критики. Что значит знать данную

вещь? Это значит иметь правильное представление об ее свойствах. А представление об ее свойствах всегда основывается у нас на тех ощущениях, которые испытываем мы, подвергаясь ее воздействию. Знание, как и ощущение, всегда субъективно, потому что процесс познания есть не что иное, как процесс возникновения известных представлений в субъекте. И нужно много философской наивности для того, чтобы считать в высшей степени важным гносеологическим открытием обнаружение того, что заранее дано в самом понятии знания. Твердить: наше знание субъективно — значит повторять простую тавтологию. Вопрос не в том, субъективно ли знание: это разумеется само собою. Вопрос в том, может ли знание быть истинным. Иначе сказать: могут ли представления о свойствах вещи, возникающие у субъекта, соответствовать, т. е. не противоречить, действительным ее свойствам? А на этот вопрос нетрудно ответить, вспомнив, что наши представления о вещи создаются на основании тех ощущений, которые испытываем мы, приходя так или иначе в соприкосновение с нею. Если мы на основании прежних наших соприкосновений с вещью составили себе такое представление об ее свойствах, которое не соответствует действительности, то рано или поздно мы почувствуем это несоответствие при новых столкновениях с нею. Так, если бы мы считали, что вода не может приходить в твердое состояние, — дикие туземцы жарких стран в самом деле не имеют никакого представления об этом ее свойстве, — то мы увидели бы свою ошибку, как только нам представился бы случай наблюдать замерзание воды. Опыт есть судья, решающий в последней инстанции вопрос о том, соответствует ли свойствам объекта то представление об этих свойствах, которое составилось в голове субъекта. Этому судье нужно подчас много времени для того, чтобы решить тот или другой из бесчисленных вопросов этого рода. Старик отличается подчас весьма досадной медленностью; но, говоря вообще, чем старше становится наш судья, тем больше пропадает у него этот недостаток. А кроме того, как ни долго «копается» он, все-таки он должен быть признан вполне надежным судьею. Если бы представления субъекта, например уже хорошо знакомого нам наблюдателя А, об окружающем его внешнем мире не соответствовали хотя бы только отчасти действительным свойствам этого мира, то он просто-напросто не мог бы существовать: он погиб бы в борьбе за существование, как погибают в ней все нецелесообразные организации. Таким образом, самый тот факт, что субъекты *существуют*, — т. е. существуют в действительности, а не в представлении каких-нибудь философствующих сверхсубъектов, — ручается нам за то, что свойственные им знания не только «субъективны», но также и истинны, по крайней мере отчасти, т. е. что они, по

крайней мере отчасти, соответствуют действительным свойствам мира. Ту же мысль можно выразить иначе: *тот самый факт, что существуют мыслители, утверждающие непознаваемость внешнего мира* (т. е. мира, лежащего за пределами ощущений), *ручается нам за его познаваемость*.

Совсем не разобравшись в этом вопросе, Петцольд, воспитанный в идеалистических предрассудках, решил, что если субъекту «даны» только его ощущения, то нет решительно никакой надобности предполагать существование какой-нибудь внешней причины этих ощущений. Он отверг существование вещей в себе. Но, отвергнув существование вещей в себе, он признал, как мы видели, существование «других людей». А признав существование «других людей», он *тем самым признал* существование вещей в себе, потому что каждый данный человек есть, как мы уже видели, человек (а следовательно, и вещь) в себе и в то же время человек (а следовательно, и вещь) для другого, т. е. для своего ближнего. И тут отнюдь нет никакого дуализма, нет никакого ненужного удвоения, так как с тех пор как существуют другие люди, еще ни один из них, насколько мы знаем, не «удвоился» вследствие того, что каждый из них существует не только в себе (и как сознательное существо для себя), но также и для других *. Если Петцольд запутался в противоречиях, то это произошло именно потому, что он не имел никакого понятия о материалистической теории познания. Ему известна была только та идеалистическая гносеология, согласно которой знание, основывающееся на ощущениях, не есть настоящее знание, так как оно будто бы не открывает нам истинной природы вещей, а знакомит нас только с их внешностью. Он наивно полагал, что все мыслители, признающие бытие вещей в себе, должны быть согласны между собою «насчет того, что глаза, уши, да и вообще все внешние чувства, рисуют перед нами ложную картину мира и являются источником всех заблуждений». Держась того совершенно ошибочного убеждения, что вещи, которым свойственно было бы бытие в себе, не могли бы быть восприняты путем внешних чувств («скорее, наоборот, чувства скрывают их от нас»), он ополчился на учение о бытии в себе, сделав из борьбы с этим учением главную задачу философии. После того, что сказано мною выше о нашем с вами, читатель, бытии в себе, я не вижу

---

* «Das Ding ist hienach für sich, und *auch* für ein anderes, ein *gedoppeltes* verschiedenes Sein; aber es ist auch *Eins*» (*Hegel*, Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg 1807, S. 51. [«Вещь существует для себя и *также* для другого, она представляет собою *двойное* различное бытие, но она также *единое*» (*Гегель*, Феноменология духа. Бамберг и Вюрцбург 1807, стр. 51).] [1]. См. сделанное мною выше примечание о *плюрализме* Петцольда.

надобности доказывать, что Петцольд ошибался, приписывая всем мыслителям, признающим такое бытие, стремление «найти какой-то фантастический абсолютный мир», сопровождаемое верой в какое-то абсолютное бытие, в какую-то абсолютную, ни от чего субъективного не зависимую истину. Это огромная и до крайности печальная по своим последствиям ошибка была вызвана тем, что Петцольд, как я уже заметил, плохо знал материалистическую теорию познания, будучи знаком лишь с идеалистической гносеологией, в самом деле грешившей подчас — например, в лице Платона — всеми указанными им грехами *. И только потому, что он плохо знал материалистическую гносеологию, получившую стройный вид уже у Фейербаха, он обратился к Протагору, известное положение которого: «человек — мера вещей» подкупило его своей обманчивой простотой и очевидностью. Но мы уже знаем, что этому положению Протагора не суждено было вывести нашего автора из лабиринта неразрешимых и подчас высококомичных противоречий.

VII

Характеризуя философию Парменида, Петцольд с упреком говорит, что ею даже не возбуждался вопрос о том, «находится ли мир видимости, имеющийся ведь налицо и подчиненный известной закономерности, в какой-нибудь связи с действительным миром единого сущего, и, если находится, то какова существующая между ними связь» **. А между тем, — прибавляет наш автор, — ум, не мыслящий формально, считал бы этот вопрос самым важным. Я очень рад, что могу согласиться с Петцольдом хоть в этом. Указанный им вопрос, в самом деле, имеет коренную важность. Но беда в том, что, как мы видели,

* В интересах справедливости замечу, однако, что даже материалисты не отказывались иногда повторять идеалистические фразы о непознаваемости вещей в себе. Так было иногда, например, с Гольбахом. Но то, что у материалистов являлось простой непоследовательностью, служило у идеалистов основой всей гносеологии. Это существенная разница.

Прибавлю еще, что различие между идеалистической гносеологией, с одной стороны, и материалистической — с другой, сказалось уже в древней философии. В. Виндельбанд, выясняя «главное различие», существовавшее между Платоном и Демокритом в теоретико-познавательном отношении, говорит: «Последний также требовал, рядом с познанием через восприятия (σκοτίη γνώμη), понимаемым и оцениваемым в Протагоровом смысле, еще истинного знания (γνησίη γνώμη), получаемого посредством мышления; но он полагал, что одно можно вывести из другого; он устанавливал между ними разницу только в степени, но не по существу, и потому с помощью мышления, оперирующего понятиями, он нашел не новый бестелесный мир, а только основной элемент того же телесного мира — атомы». *В. Виндельбанд*, «Платон». СПБ. 1904, стр. 84, примечание.

** Стр. 85.

сам Петцольд не только не справился с этим вопросом, но даже не сумел подойти к нему: ведь он тоже не догадывается о том, что ощущения и представления людей могут находиться в закономерной связи с внешним миром. Я не скажу, что Петцольд не умел подойти к этому вопросу вследствие того, что он принадлежит к числу «умов, мыслящих формально». Конечно, его мышление отличается странным формализмом, но это еще не все. Формальный ум Петцольда, кроме того, не имел надлежащих сведений. Незаметно для себя он продолжал подчиняться влиянию идеалистической гносеологии, *даже восставая против нее*. И только потому, что он продолжал оставаться под ее влиянием, он мог держаться того убеждения, что если мир существует не только «*для нас*», но также и «*в себе*», то его бытие «в себе» недоступно для наших внешних чувств. Это как раз то убеждение, которое он ставит в вину Пармениду: убеждение в отсутствии всякой закономерной связи между бытием «в себе» и бытием «для нас». Держась этого убеждения, он, естественно, увидел дуализм там, где его вовсе не было. Чтобы устранить этот мнимый дуализм, он, при своем незнакомстве с материалистической теорией познания, не мог придумать ничего другого, кроме отрицания «бытия в себе». А это было равносильно примирению с идеализмом. Разница свелась лишь к тому, что одна идеалистическая теория познания сменилась у него другою, еще менее удовлетворительной и еще более противоречивой. Он хотел идти вперед, а отступил назад и, чрезвычайно довольный собою, вообразил, что это его отступление едва ли не «окончательно» решает труднейший философский вопрос. Все доводы, приводимые Петцольдом в защиту своего тезиса, построены на том заимствованном у идеалистов положении, что «бытие в себе» не может быть доступным для наших внешних чувств. И чем чаще повторяет он это положение, тем яснее обнаруживается кровное родство «нового» позитивизма с идеализмом чистейшей воды. Правда, Петцольд боится признать это родство, но боязнь не довод и даже не смягчающее обстоятельство. Сделавшись трусливым, идеализм ведь не перестал быть идеализмом.

Как плохо знаком Петцольд с материализмом, показывает, между прочим, следующее место в его книге. Заметив, что характерное для спиритуализма «сохранение одной духовной субстанции» эмпирически и логически невозможно, он продолжает: «Не лучше обстоит дело и с соответствующим материалистическим приведением, с устранением духовной субстанции в пользу материальной. Учение, утверждающее, будто ощущение цвета, звука, боли или мысль о верности, храбрости, науке, войне тождественны с явлением движения в мозгу, будто они являются одним и тем же с этим движением, а не вызываются им, такое

учение так же невыносимо, как и то, которое считает мир только представлением в чем-то духовном, лишенном протяжения» *.

Наш автор попал бы в очень затруднительное положение, если бы мы его спросили, какой же именно материалист и в каком именно сочинении утверждал, что ощущение и мысль *тождественны* с движением в мозгу. Правда, двумя страницами ниже он пишет, что Гоббс «определенно отрицает душевные явления, как нематериальные». Но это очень неудачная ссылка. Для Гоббса душевные движения были внутренними состояниями движущейся — и при этом, конечно, надлежащим образом организованной — материи. В этом легко убедится всякий, кто даст себе труд ознакомиться с его сочинениями. С гораздо бо́льшим, по-видимому, правом мог бы сослаться Петцольд на знаменитую фразу: «мысль есть движение вещества». Но, во-первых, эта фраза принадлежит человеку совсем не авторитетному в вопросах материалистической философии [1], и ничего подобного ей нельзя встретить ни у одного из материалистов-классиков XVII, XVIII или XIX века. Во-вторых, даже и эта неудачная фраза указывала вовсе не на тождество мысли с движением, а на то, что движение есть необходимое и достаточное условие мысли**. В-третьих, как же не понимает Петцольд, что с одного вола двух шкур не дерут и что, упрекая материалистов в дуализме на том основании, что они различают «бытие в себе» от бытия в представлении, он не имел ни самомалейшего логического права обвинять их в то же самое время в отождествлении зтих двух понятий. В-четвертых, чем кумушек считать трудиться, не лучше ль на себя, кума, оборотиться? Если кто повинен в отождествлении ощущения с движением — выражусь точнее: в отождествлении движения

* Стр. 162—163.

** По поводу подобной же фразы Фогта: «мозг выделяет мысль, как почки выделяют мочу», даже Ланге, вообще очень несправедливый к материалистам, замечает, что «es ist bei den zahlreichen Erörterungen von *Vogts* berühmtem Urinvergleich wohl klar genug geworden, dass man nicht den «Gedanken» als ein besonderes Produkt *neben* den stofflichen Vorgangen ansehen kann, sondern dass eben der subjektive Zustand des Empfinden des Individuums *zugleich* für die äussere Beobachtung ein objektiver, eine *Molecularbewegung* ist». (*F. A. Lange*, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch, siebente Auflage, Leipzig 1902, S. 374.) [«неоднократное обсуждение знаменитого сравнения мысли с мочой, высказанного Фогтом, ясно обнаружило, что нельзя рассматривать «мысль» как особенный продукт *наряду* с вещественными процессами, но что субъективное состояние ощущающего индивидуума является *в то же время* объективным для внешнего наблюдения, является *молекулярным движением*». (*Ф. А. Ланге*, История материализма и критика его в настоящее время. Книга 2, изд. 7, Лейпциг 1902, стр. 374).] [2] Правда, тот же Ланге в других местах своего сочинения рассуждает так, как будто он даже не подозревал возможности такого замечания. Но зто относится уже на счет его логики, до которой нам здесь нет никакого дела.

с ощущением, — то именно новейший «позитивизм» Маха, Авенариуса и Петцольда. Упрекать материалистов в отождествлении ощущения и мысли с движением — значит навязывать им то *«учение о тождестве»*, несостоятельность которого так хорошо обнаружил Фейербах, показав к тому же, что это учение является необходимой составной частью идеалистической «философии».

В довершение всего сам Петцольд считает нужным причислить к материалистам тех ученых, «которые рассматривают душевные переживания как продукты или как физиологические функции материальной субстанции, не отождествляя их все же с материальными явлениями» *. Но если это так, то к чему же «сводится» упрек материализму в том, что он устраняет «духовную субстанцию в пользу материальной»? Просто-напросто к непониманию того, что говорят материалисты.

Петцольд поправляется: «Еще лучше, — говорит он, — мы определим сущность вопроса следующим разграничением: если для объяснения или описания душевных явлений применяются основные представления или понятия, которые были развиты для объяснения или описания явлений природы, то мы имеем дело с материализмом» **.

Такая поправка еще более портит дело. Если душевные явления не могут быть описаны или объяснены с помощью таких представлений или понятий, которые были развиты для объяснения или описания явлений *природы*, то дуалисты правы, тогда у нас есть, во-первых, явления природы, а во-вторых, душевные явления, к числу первых не принадлежащие. Короче, тогда у нас получается дуализм природы и души или духа. Хорош этот «монизм», так часто и так незаметно для себя попадающий в область «представлений или понятий», свойственных дуализму! Но допустим, что Петцольд только плохо выражается и что под явлениями природы надо понимать движение в собственном смысле этого слова. Тогда возникает вопрос: кто же из видных представителей материализма объяснял или описывал душевные явления с помощью таких представлений или понятий, которые были развиты для объяснения или описания движения? Никто из материалистов нового времени! Все выдающиеся материалисты этого времени говорили, что душевные явления и движение представляют собою две стороны одного и того же процесса, совершающегося в организованном теле (принадлежащем, как это само собою разумеется, к природе). С этим можно согласиться; с этим можно не согласиться. Но нельзя не признать, не впадая в самую вопиющую несправед-

* Стр. 165.
** Стр. 165.

ливость, что в этом нет ни отождествления одного ряда явлений с другим, ни признания возможности объяснить или описать один ряд явлений с помощью представлений или понятий, «развитых» для объяснения или описания — другого. Петцольд плохо определяет материализм, потому что плохо знает его. А так как он плохо его знает, то неудивительно, что он делает смешные ошибки каждый раз, когда принимается за его критику *.

VIII

Не более основательны и те упреки, с которыми обращается он к Спинозе. Он говорит: «Спиноза... понимает обе субстанции не как продукт творчества бога, а в качестве сторон его существа. Бог не только мыслит, но он также обладает и протяжением; у него есть не только душа, но и тело, он тождествен с природой и, таким образом, в глазах Спинозы, тождествен с миром. Этот пантеизм, конечно, знаменует собой уменьшение, а быть может, и полное устранение власти антропоморфного представления о боге, но главную проблему теории познания он оставляет нетронутой. Ведь если для нашего философа материя и дух больше уже не различные субстанции, а лишь атрибуты одной и единственной субстанции бога, то для нашей проблемы это является лишь простым переименованием старых понятий. Остается по-прежнему неизвестным, каким образом материальные мозговые процессы вызывают нематериальные душевные, и обратно, или каким образом устанавливаются между обоими, не имеющими, также и по признанию Спинозы, ничего между собой общего, моментами закономерные отношения, и для разъяснения всего этого совершенно безразлично, называть ли эти моменты субстанциями или лишь атрибутами» **.

Нет, это далеко не безразлично! Разница в названиях не имеет значения только в том случае, если она не сопровождает разницы в соответствующих понятиях. Но у Спинозы новое название соответствует именно новым понятиям. Устранив учение о двух субстанциях, Спиноза изгнал из области философии тот анимизм, которому заплатил такую богатую дань Декарт, которому платит столь же богатую дань всякий идеализм и который, по справедливому на этот раз мнению

* Мне могут заметить, что само понятие материи должно существенно измениться ввиду поразительных физических открытий последних лет. Это справедливо. Но ни одно из этих открытий не подрывает того определения материи, согласно которому материей должно быть признано то (в «себе» сущее), что посредственно, или непосредственно, действует, или, при известных обстоятельствах, может действовать на наши внешние чувства. Этого достаточно здесь для меня.

** Стр. 141.

Петцольда, составляет одну из величайших ошибок человеческой мысли. Далее. Странно упрекать Спинозу в том, что он не объяснил, каким образом материальные мозговые процессы вызывают нематериальные душевные: ведь автор «Этики» именно утверждал, что процессы этого второго рода *не вызываются* процессами первого рода, а только *сопровождают* их. «Душа и тело, — говорил Спиноза, — одна и та же вещь, которая рассматривается то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения» *. Заметьте эти слова Спинозы и посмотрите, останется ли хоть небольшой смысл в вопросе, каким образом душевные движения *вызываются* телесными. Вы видите, что в нем не остается ровно никакого смысла. Атрибут мышления *не вызывается* атрибутом протяжения, а представляет собой лишь обратную сторону «одной и той же вещи», одного и того же процесса. Упрек, делаемый здесь Петцольдом Спинозе, равносилен упреку в том, что гениальный еврей не объяснил, *каким образом* один и тот же процесс может представляться совершенно различным, будучи рассматриваем под различными атрибутами. Но Спиноза и не ставил перед собою задачи объяснить это. Тот факт, что протяжение и мышление суть два атрибута одной и той же субстанции, был для него предельным фактом, который объясняет многие другие факты, но сам не подлежит объяснению. Замечательно, что тот же Петцольд видит заслугу Спинозы в устранении «так называемого взаимодействия между телом и духом». Он говорит, что, устранив это взаимодействие, Спиноза тем самым подготовил почву для новейших воззрений **. Но неужели же не ясно, что только признавая взаимодействие между телом и духом, Спиноза мог бы поставить перед собою вопрос, каким образом материальные мозговые процессы *вызывают* нематериальные душевные? Петцольд одновременно упрекает Спинозу в том, что он не задался этим вопросом, и хвалит его за то, что он отрицал взаимодействие между телом и духом. Удивительная сила логики!

Петцольд утверждает, что «уже у Спинозы мы встречаемся с идеей, которой позже Лейбниц дал наименование предустановленной гармонии» ***. На самом же деле Спинозу потому и третировали, по выражению Лессинга, «как дохлую собаку», богословы всех стран, что в его философии не оставалось места для существа, которое могло бы установить «гармонию» ****.

* *Спиноза*, «Этика», СПБ. 1894, стр. 121.

** Стр. 141.

*** Стр. 142.

**** Употребляемое Спинозой «бог» не примирило, да и не могло примирить с ним богословов, потому что под этим словом он понимал природу. Он так и говорил: «бог или природа» (Deus sive natura). Разумеется, терминологически это было неправильно, но это уже вопрос другой, нас здесь не касающийся.

Петцольд называет учением о предустановленной гармонии учение Спинозы о взаимном отношении атрибутов мышления и протяжения: «Таким образом два совершенно независимых друг от друга ряда процессов протекают рядом... Повторяется физическое явление, с ним вместе непременно повторяется и духовное, проявившееся прежде вместе с ним, и обратно» *. Что же, разве это не правда? разве это «метафизическая» выдумка Спинозы? Человек выпивает бутылку водки; это «физическое явление». Он пьянеет, ему в голову лезет всякий вздор; это «душевное явление». Несколько дней спустя человек опять выпивает бутылку водки; это опять «физическое явление». Он опять пьянеет, ему в голову опять лезет всякий вздор; это опять «душевное явление». «Повторяется физическое явление, с ним вместе непременно повторяется и духовное, проявившееся прежде вместе с ним». Кто же этого не знает? А вот что значат слова: «и обратно», которыми сопровождаются у Петцольда только что приведенные мною строки, этого я, признаюсь, не понимаю. В примере с пьяницей надо, должно быть, представить себе дело так: опьянеет человек, и полная бутылка окажется пустою. Иначе «и обратно» лишается смысла **. Но как бы там ни было, а факт тот, что между психическими явлениями, с одной стороны, и физиологическими — с другой, существуют известные закономерные отношения. Этого не отрицает, конечно, и сам Петцольд. Но он находит, что Спиноза плохо объяснил эти отношения. Согласимся с ним пока в этом и спросим: а лучше ли объясняются эти отношения в идеали-

---

* Стр. 142.

** Часто говорят о влиянии психических состояний на физиологические процессы. Об этом влиянии очень много и охотно распространяются теперь врачи. Я думаю, что факты, наводящие на мысль об этом влиянии, часто *указываются* совершенно верно. Однако *объясняются* они совершенно неправильно. Люди, распространяющиеся о влиянии «психики» на «физику», забывают, что всякое данное психическое состояние есть лишь *одна* сторона процесса, *другую* сторону которого составляет физиологическое явление, или, вернее, целая совокупность явлений физиологических в собственном смысле этого слова. И когда мы говорим, что данное психическое состояние известным образом повлияло на физиологические отправления данного организма, то надо понимать, что указываемое нами влияние причинено было, собственно, теми — тоже чисто физиологическими — явлениями, *субъективную сторону* которых составляет это психическое состояние. Если бы это было иначе, если бы то или иное психическое состояние могло послужить действительной причиной физиологических явлений, то нам пришлось бы отказаться от закона сохранения энергии. Это уже хорошо выяснил Ф. А. Ланге, назван. сочинение, том II, стр. 370 и след. — Ср. также примеч. 39 на стр. 440—442 того же тома [1]. Правда, ученики Оствальда восстали бы против моего последнего замечания касательно закона сохранения энергии, но я не могу входить здесь в препирательство с ними; я надеюсь скоро посвятить особую статью разбору Оствальдовой теории познания.

стической философии? Петцольд скажет, что нет. Что же остается? «Новый» позитивизм! Обращаемся к «новому» позитивизму.

Ошибка всех философских учений, предшествовавших этому позитивизму, заключается, по словам Петцольда, вот в чем: «Не могли представить себе иной взаимной зависимости явлений природы, помимо временной: *сначала A, потом B;* но не так, как в геометрии, *если A, то B*. По методу геометрии выходит: если стороны треугольника равны, то равны и противолежащие углы... Если сохранять в поле своего зрения эту вполне общую функциональную зависимость как геометрических, так и физических определяющих элементов, нетрудно представить себе аналогичными и взаимоотношения между душевными и телесными явлениями (или определяющими элементами), перебросив тем самым мост через пропасть, разделяющую оба мира. Но Спиноза, хотя и расположил основоположения своего главного творения и доказывал их, строго следуя приемам взятой им за образец геометрии Эвклида, хотя он и ослабил противоположность обеих субстанций, сведя их на степень сторон одной и той же субстанции, все же был очень далеко от вышеупомянутой аналогии. Он был не в состоянии мыслить параллелизм между духовными и телесными процессами в виде соотношения между x и y в уравнении y = f (x), но нуждался в соединительном члене между двумя переменными величинами, именно в представлении о субстанции» *.

Вот оно как: *если* А, *то* В; если стороны треугольника равны, то равны противолежащие углы. Это, в самом деле, очень просто. *Если* человек выпил литр водки, *то* он опьянел. Что и требовалось доказать. Но отвечает ли это на вопрос, с которым Петцольд только что приставал к Спинозе? Знаем ли мы теперь — благодаря «новому» позитивизму, — «*каким образом*» между А и В устанавливается данное закономерное отношение? Знаем ли мы, *чем обусловливается* взаимоотношение между душевными и телесными явлениями? Нет, не знаем. И по всему видно, что *если* бы мы, в свою очередь стали доходить Петцольда этим вопросом, *то* он отказался бы отвечать нам на том основании, что наука открывает закономерность явлений, но не объясняет, *почему* она существует. И он был бы прав. Однако немцы справедливо говорят, что was dem einen recht, ist dem anderen billig**. Тут также есть своего рода «если — то». *Если* Петцольда нельзя упрекнуть в том, что он склоняется к учению о предустановленной гармонии, *то* нельзя упрекнуть в этом

* Стр. 142—143.

** [Чего требует справедливость для одного, того вправе требовать и другой.]

и Спинозу; ведь у них обоих остается без ответа один и тот же вопрос.

Разница лишь в том, что Спиноза «нуждался в соединительном члене между двумя переменными величинами, именно в представлении о субстанции», а Петцольд не нуждается в нем. Но после всего сказанного ясно, что разница эта совсем не в пользу Петцольда.

Разбирая взгляды Юма на отношение «внутреннего мира» к внешнему, Петцольд так формулирует свое собственное учение об этом предмете: «оба мира образуются из безразличных элементов в процессе взаимного дифференцирования и соотношения. А этим уже сказано и то, что они состоят в отношениях взаимной функциональной зависимости, но в то же время обладают общим независимым корнем *.

Каковы бы ни были те «безразличные элементы», дифференцирование которых приводит, по словам Петцольда, к возникновению внешнего мира, с одной стороны, и внутреннего — с другой, во всяком случае ясно одно: едва только возникают эти два мира, между ними устанавливается отношение, называемое обыкновенно отношением объекта к субъекту. Мы уже знаем, до какой степени плохо выясняется — а лучше сказать, до какой степени сильно запутывается — «новым» позитивизмом понятие об этом отношении. Поэтому я не буду распространяться на этот счет. Замечу только, что и здесь наш автор не выясняет нам, *почему* между «внутренним» и «внешним» мирами устанавливаются известные соотношения, т. е. что и здесь он оказывается виновным — если это в самом деле вина — в том же самом, в чем он обвиняет Спинозу. Однако есть у него в этих строках и намек на правильную мысль. Названные миры действительно «обладают общим корнем». Но поскольку правильна эта мысль, постольку она приближается к учению Спинозы о том, что мышление и протяжение суть два атрибута одной и той же субстанции. Петцольд только тогда и не ошибается, когда повторяет, хотя бы и придавая ему крайне запутанный вид, отвергаемое им материалистическое учение Спинозы.

IX

Но интереснее всего «вывод», делаемый нашим автором из учения Спинозы. Он до того невероятен, что я не могу излагать своими словами лежащие в его основе рассуждения, а должен предоставить слово самому Петцольду.

«Вывод этот прежде всего заключается в том, что души двух людей A и B не могут ничего сообщить друг другу, являются

---

* Стр. 172.

совершенно изолированными одна от другой. Лишь тела их, а именно головные мозги обоих, находятся через посредство выразительных движений, в частности же движений органов речи, во взаимной связи. Звуки, порождаемые А, производят сотрясение воздуха; воздушные волны ударяют о барабанную перепонку В, ее колебания передаются слуховому нерву, который в свою очередь сообщает свое раздражение головному мозгу;. здесь происходят всякого рода сложные изменения, которые в результате могут повести снова к движению органов речи субъекта В, и эти движения, распространяясь уже обратным путем, дойдут до головного мозга А; но никогда ни одно изо всех этих проявлений не коснется души обоих субъектов; лишь головные мозги ведут беседу, души ничего об этом не знают» *.

Чтобы поверить этому, нужно быть лишенным всякого представления о философии Спинозы. Автор «Этики» как будто предвидел своего Петцольда и заранее попытался предупредить его изумительный «вывод». В 12-й теореме второй части своего главного сочинения Спиноза говорит: «*Все, что случается в предмете идеи, составляющей человеческую душу, должно быть воспринимаемо человеческою душою, другими словами, о том необходимо будет в душе идея; т. е. если предмет идеи, составляющей человеческую душу, будет тело, то ничего не может случиться в этом теле, что не было бы воспринимаемо душою*»**. Судите после этого о глубокомыслии вывода, достигающего своей кульминационной точки в словах: «лишь головные мозги ведут беседу, души ничего об этом не знают». Если бы, по учению Спинозы, «мозги» могли вести между собою такие беседы, о которых ничего не знали бы «души», то он был бы не монистом, а дуалистом, и перед нами опять стояли бы две независимые одна от другой субстанции, причем к одной из них — к «душе» — были бы приурочены все психические явления, между тем как другая — «тело» — признавалась бы неспособной ни ощущать, ни мыслить, вследствие чего стало бы уже совершенно непостижимым, каким образом могут «вести беседу» такие материальные вещи, как мозги. Чтобы выйти из затруднения, оставалось бы

* Стр. 146—147.

** «Этика», стр. 66 [1]. Курсив Спинозы. С этим полезно сопоставить 14-е положение той же части: «*Душа человеческая способна воспринимать многое, и тем способнее, чем бо́льшими способами ее тело может быть располагаемо*. — Доказательство. Ибо человеческое тело *(по пост. 3 и 6)* очень многими способами подвергается действию внешних тел и расположено подвергать действию внешние тела очень многими способами. Но все, что случается в человеческом теле *(попол. 12 этой части)*, душа человеческая должна воспринимать. Следовательно, душа человеческая способна воспринимать многое, и тем способнее, и проч., — что и требовалось доказать» (там же, стр. 75) [2].

только допустить, что материя может мыслить, т. е. оставалось бы только вернуться к учению того самого Спинозы, для опровержения которого придуман был «вывод» насчет беседующих между собою «мозгов» и «изолированных» душ.

Петцольд и сам чувствует, что его вывод прямо противоположен тому, что говорит Спиноза, вследствие этого он спешит поправить дело следующим соображением: «Если же, несмотря на это, одновременно с мозговыми происходят и душевные процессы, соответствующие мозговым процессам — а потому и друг другу, — то причиной тому является та предустановленная гармония, то математическое волшебное слово, которое в надлежащий момент замещает собой недостающее понятие и делает из столь различных по смыслу предпосылок вещей, как душа и тело, лишь *стороны* одной и той же вещи» *. Но я уже сказал, что учение о предустановленной гармонии совершенно неосновательно навязывается Петцольдом Спинозе. Что же касается до любви к математическим волшебным словам, то ею отличаются именно «новые» позитивисты. Мы видели это на примере самого Петцольда. Не он ли говорил нам, что математическое понятие о функциональной зависимости дает нам возможность перебросить мост через пропасть, отделяющую душевные явления от телесных? Но в том-то и дело, что Петцольд любит валить с больной головы на здоровую. На стр. 143 своей книги он апеллирует к понятию о функциональной зависимости, утверждая, что оно поможет нам «перебросить мост» и т. д., а на стр. 147 упрекает Спинозу в любви к «математическим волшебным словам». Поневоле опять вспомнишь Крыловского медведя, советовавшего мартышке на себя оборотиться вместо того, чтобы считать кумушек.

Нам скажут, может быть, что у Петцольда «математическое слово» *обозначает* собою известное понятие, тогда как у Спинозы понятие отсутствует, будучи заменено этим математическим словом. Сам Петцольд, как видно, хочет сказать именно это. Но и этот упрек так же неоснователен, как и все прочие. Во-первых, можно не соглашаться с учением Спинозы о двух атрибутах единой субстанции, но решительно нельзя называть это учение бессодержательным; во-вторых, мы видели, что сам Петцольд в своем учении об отношении психических явлений к физическим не путается в противоречиях только тогда, когда воспроизводит, хотя бы и в изуродованном виде, мысль Спинозы. Наконец, — last not least **, — несмотря на геометрический метод своего *изложения*, Спиноза очень редко прибегал к

* Стр. 147.

** [последнее по счету, но не по важности]

«математическим словам» в своих *рассуждениях*, как это известно всякому, прочитавшему его «Этику». Зачем валить с больной головы на здоровую? Я минимую логические выводы из учения Спинозы, вроде, например, вот этих: «Как по отношению друг к другу, так и по отношению к внешнему миру души являются изолированными. Как не могут они на самом деле слышать, так не могут они и видеть и вообще иметь какие-либо восприятия из окружающей их среды» *. Мы уже знаем, что делать *такие* выводы из учения Спинозы можно только с помощью той удивительной логики, которая дает себя чувствовать на каждой странице книги Петцольда. Но я не могу устоять перед искушением указать на следующее «неизбежное заключение из учения Спинозы». Этим заключением заканчивается в книге Петцольда глава, посвященная автору «Этики», и мне хочется, чтобы у читателя осталось об этой главе веселое воспоминание.

«Сам я — душа, совершенно отрезанная от окружающего мира. Что же дает мне право вообще говорить о мире вне меня? Ничто, абсолютно ничто. Мир *может* существовать, — этого отрицать нельзя. Может, однако, быть и то, что я — единственно существующее в мире, что я сам — этот мир, мир, состоящий исключительно из приходящих и уходящих представлений. И если бы даже и существовал мир еще и вне меня, — я ничего не мог бы предполагать относительно его устройства. Существуют ли еще существа, подобные мне, — этого я никогда не узнаю. Я ведь теперь знаю, что те, кого я принимал за эти существа, являются лишь моими представлениями. Но если бы я даже и знал, что таковые имеются, мне от этого не стало бы легче. Ведь я никогда не сумел бы завязать с ними сношений. Мне должно быть поэтому в высокой степени безразлично, существуют ли они или нет. В моем мире я — единственный, и он — моя собственность» **.

Это очень недурно в качестве указания на «логические выводы» из *тезиса* Петцольда. А так как мы знаем, что антиномия между антитезисом и тезисом разрешается им в пользу этого последнего, то можно сказать, что эти строки представляют собою карикатуру, написанную Петцольдом на свое собственное философское учение. Известно, что живописцы часто пишут свои собственные *портреты*. Но, насколько я знаю, философы до сих пор не занимались писанием *карикатур* на свои собственные взгляды. Петцольд является настоящим новатором в этом отношении, в чем и состоит истинная оригинальность его книги. Она заслуживает большого и сочувственного внимания.

* Стр. 147.
** Стр. 148.

X

Г-н П. Юшкевич предпослал этой книге свое предисловие, озаглавленное: «К вопросу о мировой загадке». О нем стоит сказать несколько слов.

Г-н П. Юшкевич потому находит книгу Петцольда интересной, что она посвящена «одному из основных вопросов философии»: вопросу о независимом от нас существовании вещей. Вообще говоря, он доволен тем ответом на этот вопрос, какой дается Петцольдом. Но он думает, что в этом ответе должна быть сделана некоторая «поправка», так как без поправки предлагаемое Петцольдом решение «далеко не устраняет всех сомнений» *. Мы уже знаем, что это в самом деле так, даже более, чем так: Петцольдово «решение» *никаких* сомнений не устраняет. Но почему недоволен им г. П. Юшкевич? Петцольд часто ссылается в своей книге на то положение Протагора, что мир для каждого именно таков, каким он ему кажется **. По этому поводу г. П. Юшкевич и предлагает свою поправку. «Если исходить из принципа Протагора, — говорит он, — то надо брать его в наиболее общей и поэтому наиболее относительной форме: мир для каждого именно таков, каким он ему кажется *в каждый данный момент*... Дерево для меня не просто зелено. В такой-то момент оно имеет такой-то оттенок зеленого цвета; в такой-то другой момент — иной оттенок... Если в разные моменты t_1, t_2, t_3.... t_n я имею различные образы дерева: A_1, A_2, A_3.... A_n, и если я не беру их арифметического среднего, не беру итогового образа A (= «дерево зелено»), то на каком из этих образов я должен остановиться, говоря о независимом от меня существовании дерева? Ни на каком в особенности, значит на всех» ***. Отсюда г. П. Юшкевич делает то справедливое умозаключение, что абсолютный релятивизм сам себя поедает. Как же тут быть? По мнению г. П. Юшкевича, нужно и на релятивизм смотреть с «релятивистической» точки зрения: релятивизм должен сам себя ограничить, иначе он выродится в бессмыслицу. Г-н П. Юшкевич пишет: «Нельзя дважды купаться в одной и той же реке — учил Гераклит. Нельзя

* Стр. 17 и 28.

** Это положение Протагора истолковывается им в смысле крайнего субъективизма, несмотря на то, что новейшие историки древней философии приводят доводы, заставляющие усомниться в правильности такого истолкования. (См., например, *Théodore Gomperz*, Les penseurs de la Grèce. Histoire de la Philosophie antique, Lausanne, p. p. 464—501 [*Теодор Гомперц*, Греческие мыслители. История античной философии, Лозанна, стр. 464—501] [1], особенно же стр. 483 и след.) Г-н П. Юшкевич не делает никаких замечаний по поводу взгляда Петцольда на Протагора: очевидно, он согласен с ним.

*** Стр. 17, 18, 19.

в ней купаться и однажды — учил возведший его динамизм в некий абсолют Кратил. Раз все изменяется, все течет, то нет ничего повторяющегося, нет «одного и того же», есть только разное, ничего ни о чем нельзя сказать, ибо слово — это и есть «одно и то же», в слове мы запечатлеваем повторяющееся, т. е. то, чего нет. Мысль изреченная есть ложь. Но и эта мысль, как изреченная, есть ложь, — сама себя отрицает» *.

Тут г. П. Юшкевич говорит истину, которую, впрочем, гораздо лучше его выразил Гегель, сказавший, что тубытие (Dasein) есть первое отрицание отрицания [1]. Но высказать эту неоспоримую истину еще не значит решить вопрос о независимом от нас существовании вещей. Г-н П. Юшкевич совершенно прав, говоря: «Крайний релятивизм совпадает с крайним же солипсизмом — солипсизмом мгновений, знающим только один настоящий момент» **. Мы уже не раз имели случай видеть, что мнимый позитивизм Петцольда роковым образом упирается в солипсизм. Но в чем же состоит та поправка, которая могла бы, по мнению г. П. Юшкевича, вывести нас из тупого переулка солипсизма?

Г-н П. Юшкевич утверждает, что вопрос о существовании объективного, независимого от наших представлений мира предполагает наличность «некоторой довольно значительной общности организаций». Повторяя слова Протагора: человек — мера вещей, он говорит: «С таким же правом мы могли бы сказать, конечно, что и «червяк — мера вещей», «амеба — мера вещей» и т. п. И если мы выделяем в этом отношении человека, то потому только, что он мера, *сознающая* себя мерой. А это сознание — продукт социальной обработки опыта, предполагающей высокую степень согласия между человеческими организациями». «Социальный человек — мера вещей». И только этот социальный человек, сознавший себя мерой, наделяет потом каждую отдельную личность, всякое живое существо, своей особой индивидуальной мерой бытия» ***.

Это, поистине, гениально простое решение: чтобы выйти из тупого переулка солипсизма, нам стоит только вообразить, что мы находимся не в этом мрачном переулке, а в приятном обществе подобных нам человеческих существ. Все затруднение исчезает при этом, как по мановению волшебного жезла. Жаль только, что остается неизвестным, по какому логическому праву мы даем волю своему воображению. Но если мы не будем настаивать на этом досадном вопросе, то все пойдет у нас как по маслу.

---

* Стр. 19—20.
** Стр. 21.
*** Стр. 23—24.

«Перед нами, — успокаивает нас г. П. Юшкевич, — многообразные индивидуальные картины мира, частью сходные, частью различные; перед нами также получающаяся на почве этих сходств коллективная система опыта, социальный образ мира. Эта социальная картина мира, разумеется, не «абсолютна»; она изменяется вместе с успехами знания, по мере того как непрерывно расширяющийся коллективный опыт открывает нам все новые различия, но также и новые — и более глубокие — сходства между различными индивидуальными опытами. Но как ни мало абсолютно социальное человеческое понятие о мире, оно в наших глазах имеет свое особое значение наряду с индивидуальными образами мира. К нему именно мы и апеллируем, говоря о «реальном», «независимом», «объективном» и т. д. мире» *.

Это, пожалуй, несколько лучше, нежели абсолютный релятивизм. Но что же нового в этой «поправке» г. П. Юшкевича? Ровнехонько ничего. Это старая идеалистическая погудка: объективно то, что существует в головах всех людей. Но существовать в головах всех людей — значит существовать в представлении, свойственном всем людям. И если наша «картина мира» объективна только потому, что она находится в головах всех людей, то мы — идеалисты, смотрящие на мир, как на представление. А между тем Петцольд, с которым, за указанным исключением, вполне согласен г. П. Юшкевич, категорически объявляет, что «учение о мире как о представлении» есть «колоссальная нелепость» **. Вот тут и разбирайся: удивительные комплименты говорят себе эти господа «новые» позитивисты!

Еще два слова. Г-н П. Юшкевич признаёт, что если человек — мера вещей, то и червяк — мера вещей, и амеба — мера вещей и т. п. Человек выделяется «нами» в этом отношении «только потому, что он мера, *сознающая* себя мерой». Надо думать, что ни червяк, ни амеба, действительно, не сознают себя мерой и не занимаются философией. Но, хотя они в этом отношении не похожи на человека, факт остается фактом и получает признание даже со стороны г. П. Юшкевича: у «червяка» не та «картина мира», что у «амебы», а у «амебы» не та, что у человека. Отчего же это происходит? Оттого, что материальная организация человека не похожа на материальную организацию двух остальных «мер вещей». Что же это значит? Это значит, что *сознание* («картина мира», свойственная всякой данной «мере вещей») определяется *бытием* (материальной организацией этой «меры»). А это чистейший материализм, от которого

* Стр. 24—25.
** Стр. 146.

обеими руками открещиваются наши «новые» позитивисты. Против этого, конечно, можно возразить, как и возражают решительно все противники материализма, что и амеба, и червяк, равно как и материальная организация и той и другого — все это не более, как наши представления. Но если это так, то где же тогда будет логика? Ведь тогда окажется, что для выяснения характера «нашей картины мира», т. е. всей так или иначе систематизированной совокупности «наших» представлений, мы с г. Юшкевичем ссылаемся на разницу между всей этой картиной, с одной стороны, и той «картиной мира», которая имеется у некоторых из ее составных частей — в данном случае у червяка и амебы: мы сначала представляем себе, а потом — свойственное червяку представление о мире. Другими словами: мы представляем себе представление, свойственное некоторым из наших представлений, и в этом состоит «весь наш научный метод», и к этому «научному методу» сводится все то, что «мы» можем противопоставить материализму. Это очень немного! А Петцольд воображает, что «мировоззрение», выработанное с помощью этого, в полном смысле слова нелепого, метода, может быть, пожалуй, признано «окончательным в своих главных чертах». Нечего сказать, хорошее придумал он окончание для истории философской мысли!*

Однако я повторяю: книге Петцольда, по-видимому, суждено иметь большой успех в некоторых кругах нашей читающей публики. В ней излагается очень жалкая философия трусливого идеализма. Но эта жалкая философия как нельзя лучше соответствует нашему жалкому времени. Гегель справедливо сказал, что всякая философия есть лишь идейное выражение своего времени. Русский народ выразил, если хотите, ту же самую мысль, но только в гораздо более общей форме, сказав: по Сеньке и шапка!

* «Червяк» и «амеба» г. П. Юшкевича привели мне на память тот вопрос, который ставил когда-то Ф. А. Ланге: «Если червяк, жук, человек и ангел смотрят на дерево, то получается ли у нас *пять* деревьев?» Он отвечал, что у нас получится *четыре*, по всей вероятности, очень различных *представления* о дереве, но что все эти четыре представления будут относиться к одному и тому же *предмету* (цит. соч., т. II, стр. 102) [1]. Ланге был прав, хотя и нельзя сказать, что его правильный ответ мог бы быть очень хорошо обоснован с помощью его (кантианской) теории познания. А что ответит нам на тот же вопрос г. П. Юшкевич? Сколько получится *у него* деревьев? Я полагаю, что столько же, сколько их получилось бы у Петцольда, который, как уже сказано, стремится к монизму, а приходит к плюрализму. Прибавлю мимоходом еще вот что: если дерево «в себе» не существует, между тем как червяк, жук, человек и ангел одновременно имеют, хотя бы и различное, представление о дереве, то у нас получается в высшей степени интересный случай «*предустановленной гармонии*».

ОБ ИЗУЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ

Один товарищ в интересном письме ко мне делает мне лестное предложение, на которое я считаю полезным ответить печатно. Вот что пишет он.

Указав на то, как силен в среде сознательных пролетариев интерес к изящной литературе и философии, он продолжает:

«Мне кажется, не только мрачные политические условия толкают мысль к философским вопросам, но и конкретный материал, клином врезавшийся в сознание масс. Нужно это привести в порядок. Вот почему теперь так жадно берутся за философию, вот почему возможны такие факты. Из Казани мне пишут: «Больше всего интересуют вопросы философские», и добавляют в кавычках — «злоба дня»... В Вене на русское первое мая назначен реферат не по чему другому, как по философии.

Теперь снова пробуждаются политические интересы, но вопросы философские еще долго будут преобладать и, конечно, в значительной мере останутся и при новых условиях одним из ценнейших завоеваний нашей теперешней мрачной эпохи.

Интересно сделать все возможное, чтобы дать пищу этим исканиям и перехватить интерес у масс в пользу наиболее реального миросозерцания.

Недавно один рабочий (из здешних) писал мне: «Я пробую читать по философии, я напрягаюсь, думаю и не понимаю. А времени мало. Его отнимает фабрика. Ужели вы, интеллигенты, не написали чего-нибудь проще, понятнее»...

Необходимо «введение в философию» на основе научного марксизма и естественных наук, систематически... если не излагающее, то, по крайней мере, ставящее все наиболее существенные вопросы этой дисциплины.

Никто не мог бы исполнить эту задачу лучше, чем Вы, если Вы уже не заняты этим или подобным. Тогда с марксистского произведения будут начинать те, кто теперь принужден блуждать по Паульсенам, Вундтам и проч.

Таково мое предложение и желание моих друзей».

Начну с предложения моего корреспондента, выражающего желание его друзей. Как ни лестно оно для меня, но я, имея множество других обязательств, к сожалению, не могу принять его в настоящее время. Да и нужно ли браться за него именно мне? Вот уже более двух лет у меня лежит «Введение в философию диалектического материализма», написанное одним очень компетентным товарищем. Несмотря на все свои усилия, я не могу найти для него издателя [1]. Почему? Очевидно, потому, что издатели, к которым я обращался — а я обращался к очень многим, — не надеются на сбыт «Введения», написанного материалистом. Но если бы издатель нашелся, то потребность, правильно отмечаемая моим корреспондентом, была бы в значительной степени удовлетворена. Говорю: в значительной степени, а не всецело, потому что лежащее у меня «Введение», может быть, не обладает всей той популярностью, какая желательна автору письма. Но я ручаюсь за то, что оно все-таки рассеяло бы множество вреднейших предубеждений. Если бы кому-нибудь из товарищей, интересующихся философией, удалось найти издателя для этого сочинения, то у нас было бы гораздо меньше оснований жаловаться на отсутствие подходящего руководства по философии.

Издатели хорошо знают читающую публику. Им известно, что материализм обретается у нее теперь не в «авантаже». Но если издатели, по-своему, правы, то виноваты в этом отчасти мы сами, т. е. те из нас, социал-демократов, которые приобретают философские книги. Вот интересный пример. Летом 1892 г. я издал за границей со своими примечаниями и с приложением одной главы из знаменитой книги «Святое семейство» русский перевод классического сочинения Энгельса «Людвиг Фейербах». Летом 1905 г. понадобилось другое издание его. Почти в то же время мой перевод вышел (за исключением некоторых примечаний) в Петербурге [2]. Это было время, когда читающая публика жадно расхватывала всякое печатное произведение, носившее имя более или менее известного социалистического писателя. Я был убежден, что «Людвиг Фейербах», выпущенный в Петербурге в довольно ограниченном количестве экземпляров, разойдется в самое короткое время. Оказалось, что его спрашивали очень мало. И я могу это объяснить себе только тем, что даже читатели-социалисты искали чего-нибудь «поновее», чем философия диалектического материализма. Поэтому, когда товарищи оплакивают отсутствие на русском языке

руководящих сочинений по философии, я неизменно спрашиваю их: — «А читали ли вы Энгельсова «Людвига Фейербаха»?» — И чаще всего мне отвечают: — Нет, не читал. — И такой ответ нередко дают даже люди, хорошо знакомые с «философскими» сочинениями какого-нибудь Богданова. И, слушая такие ответы, я теряю всякую охоту толковать о том, что̀ надо читать по философии...

Автор письма говорит святую истину: философские вопросы долго еще будут привлекать к себе едва ли не главное внимание нашей читающей публики. Это понятно. Философия служит у нас теперь наиболее надежным орудием приспособления нашего общественного сознания к нашему общественному бытию. Бытие, как-никак, принимает буржуазный характер; такой же характер должно принять и сознание. И этому деятельно помогает философия.

Но не всякая философия годится для приспособления буржуазного общественного сознания к буржуазному общественному бытию. Для этого в настоящее время годится только *идеалистическая* философия. Оттого и нет спроса на философские сочинения, написанные *материалистами*.

Но ведь в состав читающей публики входят также и *социалисты?* Да, входят. Неужели и они отворачиваются от материалистических сочинений? Как уже сказано, отворачиваются. Почему же? Ясно почему: потому, что они сами подвергаются буржуазному влиянию.

В этом-то влиянии и заключается разгадка того, что «Людвиг Фейербах» Фридриха Энгельса лежит у издателя в кладовой, а жалкий Богданов печатается во многих изданиях.

Да и не один Энгельс расходится плохо. Вряд ли расходятся лучше и великолепные «Философские очерки» Л. Аксельрод. И все по той же причине: все по вине читателя-социалиста. И об этом очень стоит подумать. Нам, социалистам, нужно не приспособлять общественное сознание к буржуазному общественному бытию, а подготовлять умы рабочих для борьбы с этим бытием. В деле же такой подготовки Энгельс и Л. Аксельрод много полезнее не только смехотворного и архитуманного Богданова, но и любого из самых видных философских представителей буржуазного миросозерцания.

Стыдно сказать, а грех утаить: мы сами очень много делаем для крайнего затруднения себе выработки правильных философских понятий. Как изучают философию наши товарищи? Они читают — скажу, пожалуй, из вежливости: «штудируют» — модных теперь философских писателей. Но эти модные теперь философские писатели насквозь пропитаны идеализмом. Вполне естественно, что и «штудирующие» их товарищи наши заражаются предрассудками идеализма. И те самые социалисты,

которые недурно знают Махов, Авенариусов, Виндельбандов и проч. и проч., не имеют ни малейшего понятия о философии Энгельса, Маркса и Фейербаха. В конце концов дело, естественно, доходит до попыток подведения нового «философского фундамента» под теоретическое здание марксизма.

Другими словами: мы должны приступать к изучению философии совсем не с того конца. Не Мах, не Авенариус, не Виндельбанд, не Вундт, даже не Кант должны вести нас в святилище философской истины, а Энгельс, Маркс, Фейербах и Гегель. Только от этих учителей узнаем мы то, что нам нужно.

Об этом я подробнее поговорю в другой раз. Теперь мне хотелось дать хоть краткий ответ на интересное письмо товарища, почтившего меня вышеуказанным предложением.

P. S. А все-таки я не скрою от этого товарища, что для меня очень и очень привлекательно его предложение. Года два тому назад я долго носился с мыслью написать до последней возможности популярную критику философских сочинений Макса Ферворна. Мне казалось, что такая критика этих произведений проложила бы прямой и не очень трудный путь к пониманию основных истин материалистической философии. Мне хочется думать, что я еще исполню это свое намерение [1].

СКЕПТИЦИЗМ В ФИЛОСОФИИ

Рауль Рихтер. Скептицизм в философии. Том первый. Перевод с немецкого В. Базарова и Б. Столпнера. Библиотека современной философии. Выпуск пятый. Изд. «Шиповник». СПБ. 1910 г.

I

Это очень интересная книга. Ее надо не только прочитать, но и перечитать, да и то не один раз. В ней очень хорошо поставлены последние вопросы знания. Но она страдает также, по крайней мере, одним существенным недостатком: хорошо поставленные в ней последние вопросы знания неудовлетворительно разрешаются ею. Поэтому, читая и перечитывая эту книгу, надо постоянно быть настороже. Тем более что ее автор, обладающий умом и немалыми знаниями, легко может подчинить читателя своему влиянию.

Мы имеем здесь дело с неоконченным сочинением. Пока еще только вышел первый его том. Р. Рихтер говорит: «Окончательное решение вопроса о мере истины, содержащейся в реалистическом или идеалистическом воззрении, мы должны отложить до II тома; здесь же дело шло только о том, чтобы в обоих воззрениях показать выходы, не загороженные древним скепсисом и позволяющие все же познать свойства вещей» (стр. 281). Это необходимо помнить. И все-таки, уже на основании I тома, мы имеем полное право сказать, что если Р. Рихтер и не стоит на точке зрения идеализма, то он усвоил себе многие его доводы, а это обстоятельство внесло очень заметный и весьма досадный элемент путаницы в его миросозерцание. Переводчики его книги, гг. В. Базаров и Б. Столпнер, не заметили этой слабой стороны немецкого писателя. Оно и понятно: в их собственном миросозерцании идеализм причинил, к сожалению, еще больше беспорядка [1]. Но непредубежденному человеку, обладающему способностью к последовательному мышлению, легко заметить, при внимательном отношении к делу, в чем заключаются промахи Р. Рихтера. Его сочинение посвящено вопросу о скептицизме. Скептики говорили: мы не знаем

критерия истины. Кто согласен с ними в этом случае, тот должен признать, что их позиция незыблема. Но Р. Рихтер с ними не соглашается. Как же опровергает он положение, составляющее ключ всей их позиции? В чем заключается, по его мнению, критерий истины? и, наконец, — знаменитый вопрос, поставленный Понтием Пилатом арестованному Иисусу, — что есть истина?

«Истина, — отвечает Р. Рихтер, — есть *понятие отношения*, выражающее отношение суждений к чувству субъекта» (стр. 347). В другом месте он говорит: «Истина... есть понятие, источником которого является человеческий дух, ее отыскание— задача, которую только он сам поставил, и потому только он и должен решить; узел, который только он сам завязал, и потому только он и должен распутать»... «Истина в себе есть... совершенно невозможная мысль» (стр. 191). Из этого следует, что, по Рихтеру, возможно только отношение истины к субъекту. Р. Рихтер совсем не боится этого вывода. Он категорически заявляет:

«Мы, само собой разумеется, отвергаем обычное определение истины — как «согласия между представлением и его объектом», и притом по соображениям двоякого рода: во-первых, чувство очевидности сопровождает собою лишь суждения, а не представления; во-вторых, принимая наличность отношения между представлением и объектом — а допущение это составляет самую основу выше приведенного определения, — мы исходим или из petitio principii *, или из отдаленного и к тому же оспариваемого всеми идеалистами результата применения критерия истины, — все это обстоятельства, особенно уничтожающие, когда дело идет об определении понятия «истина»» (стр. LVI).

Разберемся в этом. Данный человек кажется мне бледным. Верно ли это? Нелепый вопрос! Раз данный человек кажется мне бледным, то тут и спорить не о чем: он неоспоримо кажется мне таким. Иное дело, когда я на этом основании высказываю суждение: «этот человек болен». Оно может быть истинным, а может быть и ложным. В каком случае оно истинно? В том случае, когда мое суждение соответствует действительному состоянию данного человека. В каком случае оно ложно? Это ясно само собою: в том случае, когда нет согласия между действительным состоянием этого человека и моим суждением о нем. А это значит, что истина есть именно согласие между суждением и его объектом. Другими словами: правильно как раз то определение истины, которое отвергается Рихтером **. Еще иначе.

* [предвосхищения основания] [1]

** То правда, что, как мы сейчас видели, истинным или ложным может быть не представление, а суждение, но это ничего не изменяет в существе вопроса: предлагаемый Рихтером критерий истины все-таки совершенно несостоятелен.

Наш автор говорит, что истина относится только к субъекту. Он говорит это, находясь под сильным влиянием идеализма. Идеалист отрицает существование объекта вне человеческого сознания. Поэтому он и не может определять истину как известное отношение между суждением субъекта и действительным состоянием объекта. Но, не желая противоречить идеализму, Р. Рихтер вступает в противоречие с законнейшими требованиями логики. Его взгляд на критерий представляет собою большую и, можно сказать, непростительную ошибку. Я считал себя обязанным обратить внимание русских читателей на эту ошибку, которой не заметили, да и не могли заметить гг. Базаров и Столпнер, к сожалению тоже зараженные идеализмом.

II

Р. Рихтер думает, что, когда мы принимаем наличность отношения между представлением (правильнее: суждением) и объектом, мы исходим из petitio principii. Но где же petitio principii в том, что сказано мною о необходимом и достаточном условии истинности суждения: этот бледный человек болен? В относящихся к этому предмету словах моих нет никаких признаков логической ошибки, до такой степени пугающей нашего автора, что он — согласно поговорке: от дождя да в лужу — загораживается от нее явным и грубым заблуждением.

Мы уже знаем, в чем тут дело. Говоря: «мое суждение о состоянии данного лица верно только в том случае, если оно согласно с действительным состоянием этого лица», я делаю допущение, неприемлемое для идеалистов, оспариваемое ими, как выражается Р. Рихтер. Допущение это состоит в том, что объект существует независимо от моего сознания. Но объект, существующий независимо от моего сознания, есть объект в себе. Допуская же, что объекты существуют независимо от сознания, я отвергаю то основное положение идеализма, что esse = percipi *, т. е., что бытие равно бытию в сознании. А с этим-то и не хочет примириться Р. Рихтер. Правда, объект, о котором идет речь в моем примере, имеет ту особенность, что только очень немногие идеалисты решаются распространить на него свой принцип esse = percipi. Я спрашиваю, как убедиться в болезненном состоянии данного *человека?* А что означают эти слова: esse = percipi — в их *применении к человеку?* Они означают, что нет никаких других людей, кроме того лица, которое в данную минуту провозглашает этот принцип. Последовательное применение этого принципа ведет к *солипсизму.* Огромнейшее большинство идеалистов, вопреки самым неоспо-

* [быть — значит быть воспринимаемым]

римым требованиям логики, не решается дойти до *солипсизма*. Очень многие из них останавливаются на точке зрения того, что называется теперь *сологуманизмом*. Это значит, что для них бытие остается бытием в сознании; но в сознании не индивидуума, а всего человеческого рода. Если согласиться с ними, то на вопрос «существует ли внешний мир?» надо ответить: «вне меня, т. е. независимо от моего сознания, существует только человеческий род. Все остальное: звезды, планеты, растения, животные и т. д. — существует только в человеческом сознании».

Вы помните, читатель, разговор сотника с философом Хомою Брутом [1].

— Кто ты, и откуда, и какого звания, добрый человек? — сказал сотник...

— Из бурсаков, философ, Хома Брут...

— А кто был твой отец?

— Не знаю, вельможный пан.

— А мать твоя?

— И матери не знаю. По здравому рассуждению, конечно, была мать, но кто она, и откуда, и когда жила, ей богу, добродию, не знаю.

Как видно, философ Хома Брут был очень не чужд критицизма. Только здравое рассуждение убеждало его в том, что у него была мать. Но он все-таки признавал ее бытие. Он не говорил: «моя мать существует (или существовала) только в моем сознании». Если бы он сказал так, то он (считая себя рожденным женщиной, существовавшей лишь в его сознании) был бы *солипсистом*. Но, хотя и не чуждый критицизма, он не дошел до этого крайнего вывода. Поэтому мы можем предположить, что он остановился, например, на *сологуманизме*. Если это предположение правильно, то он не ограничивался признанием существования своей матери, а вообще признавал «множественность индивидуумов». Но он отрицал независимое от сознания существование, например, тех объектов, на которые воздействуют эти индивидуумы в процессе общественного производства. Так что, если его мать была, скажем, булочницей, то он должен был признавать, что она существовала независимо от его сознания, между тем как те булки, которые она пекла, существовали только в ее и его сознании, а также, разумеется, в сознании тех индивидуумов, которые покупали и ели эти булки, наивно воображая, что им свойственно независимое от человеческого сознания бытие в себе. Если он видел, что пастух гонит стадо, то, в своем качестве сологуманиста, он должен был утверждать, что пастух существует независимо от его сознания, а составляющие стадо коровы, овцы и свиньи существуют только в его сознании и в сознании пастуха, пасущего этих

сознаваемых животных. Такое же «суждение» должен он был высказать, увидев, что из кармана его почтенного спутника Халявы торчит преогромный хвост украденной ученым богословом рыбы. Богослов существует независимо от сознания философа Хомы Брута, а украденная им рыба не имеет другого существования, кроме как в сознании этих двух ученых мужей и того чумака, у которого ее «подтибрил» Халява. Такая философия отличается, как видите, большим глубокомыслием. Одно нехорошо: в тот самый день и час, когда философ Хома Брут признал бы независимое от его сознания бытие богослова Халявы (или ритора Горобця, это все равно), он пришел бы в непримиримое противоречие с принципом esse = percipi, он признал бы, что понятие *бытие* отнюдь не покрывается понятием *бытие в сознании*.

Ученый Р. Рихтер смотрит на наивных реалистов с великолепным презрением «критического» мыслителя. Но, сам глубоко зараженный идеализмом, он совершенно слеп по отношению к тем комическим наивностям, которые в большей или меньшей степени свойственны всем разновидностям этого философского направления. Он принимает всерьез те доводы идеалистической философии, которые заслуживают только насмешки, и вследствие этого дает неправильное определение истины. Он так формулирует теоретико-познавательное credo * «крайнего» идеализма.

«Не существует никаких вещей, объектов, реальностей, тел независимо от представления их в сознании, и вещи, постигаемые чувственными восприятиями, вполне исчерпываются субъективными и идеальными частями, из которых они составлены» (стр. 247).

Допустим, что в самом деле не существует никаких вещей, объектов и тел независимо от представления их в сознании. Но если каждый данный человек существует независимо от сознания других людей, то решительно нельзя сказать, что нет никаких независимых от сознания *«реальностей»*: ведь каждый данный человек, существующий независимо от сознания других людей, должен быть признан неоспоримой реальностью, хотя бы мы в то же время, согласно нашему первому допущению, признали его бестелесным существом. Этого не видит проницательный Р. Рихтер. Далее. Если бестелесный человек, Иван, существует независимо от сознания бестелесного человека, Петра, то он может высказывать о Петре известные суждения. Эти суждения будут истинны только в случае соответствия их действительности. Другими словами, суждения бестелесного Ивана о состоянии бестелесного Петра истинны

* [исповедание веры]

только в том случае, если Петр в самом деле таков, каким его считает Иван. Это должен признать всякий идеалист, кроме солипсиста, отрицающего множественность индивидуумов. А кто признаёт это, тот тем самым признаёт также и то, что истина состоит в соответствии суждения с его предметом.

III

Рихтер говорит: «Более глубокое исследование всё более и более открывает *закономерные отношения* между вещами и в них и всё менее и менее — самые вещи; последние оно как раз растворяет в комплексе таких отношений. Вследствие этого результаты этих исследований можно большей частью формулировать на языке какого угодно философского направления; если только оно не затрагивает этих отношений, оно может думать как ему угодно о понятии вещи. Если историк говорит о высокой или низкой душе властелина, то он, собственно говоря, хочет этим только сказать, что последний обыкновенно реагировал на такие-то и такие-то мотивы морально возвышенными или низменными мыслями, чувствами, волевыми побуждениями, и для него безразлично, существует ли душа или нет» (стр. 289).

Конечно, для историка безразлично, существует *душа* или нет. Но для него совсем не безразлично, существует или нет тот *«властелин»*, о поступках которого он высказывает свое суждение. А ведь именно «властелин» играет здесь роль спорной *«вещи»*. Допустим на минуту, что естествознание в самом деле все более и более растворяет вещи в комплексе отношений. Можно ли то же самое сказать об общественных науках? Где такой социолог, который рассуждал бы, исходя из того положения, что людей нет, а есть только общественные отношения... людей? Такого социолога можно встретить только в психиатрической больнице. А если это так, то очевидно, что не всякое «философское направление» уживается с научным исследованием, по крайней мере, общественных явлений. Вот, например, понятие эволюции играет колоссальную роль в современной социологии. А примиримо ли это понятие с теми философскими направлениями, под влиянием которых наш автор выработал свое определение критерия истины? Если то, что мы называем внешним миром, существует только в сознании людей, то можно ли говорить без улыбки авгура [1] о тех периодах развития земного шара, которые *предшествовали* возникновению зоологического вида homo sapiens *? Если пространство и время суть лишь свойственные мне формы созерцания (Anschauung), то

* [человек разумный]

ясно, что когда меня не было, то не было и этих форм, т. е. не существовало ни времени, ни пространства. А в таком случае я говорю совершенную бессмыслицу, утверждая, что, например, Перикл жил задолго до меня. Не очевидно ли, что «философское» направление, именуемое солипсизмом, совсем не уживается с понятием эволюции. Можно возразить, пожалуй, что если это верно по отношению к *солипсизму*, то все-таки неправильно по отношению к *сологуманизму;* так как сологуманизм признает существование человеческого рода, то, пока находится налицо этот род, существуют и обе свойственные ему формы созерцания, т. е. пространство и время. Однако здесь необходимо помнить следующее: во-первых, сологуманизм, как мы видели, совершенно исключает взгляд на человека, как на продукт зоологической эволюции; во-вторых, если время не существует независимо от сознания индивидуумов, составляющих человеческий род, то совершенно непонятно, какое мы имеем право утверждать, что один из этих индивидуумов жил раньше другого, например знаменитый афинянин Перикл — раньше пресловутого француза Бриана. Почему мы не можем думать, что, наоборот, Бриан жил раньше Перикла? Не потому ли, что наши суждения приурочиваются здесь к той объективной последовательности событий, которая не зависит от человеческого сознания? А если действительно поэтому, то не ясно ли, что правы были те мыслители, которые утверждали, что, хотя пространство и время, как *формальные элементы сознания,* существуют не вне нас, а в нас самих, но тем не менее обоим этим элементам соответствуют известные объективные, т. е. независимые от сознания, отношения вещей и процессов? Не ясно ли, наконец, что, только допустив существование этих объективных отношений, мы получаем возможность построить такую научную теорию, которая объясняет нам появление самого человеческого рода со свойственными ему формами сознания? Не бытие определяется сознанием, а сознание — бытием.

Теперь любят распространяться о различии между «науками о природе», с одной стороны, и «науками о культуре» — с другой [1]. Писатели, любящие поговорить на эту тему, все без исключения склоняются к более или менее последовательному идеализму. В «науках о культуре» они ищут убежища для своих идеалистических понятий. Но на самом деле науки эти, т. е. общественная наука в широком смысле этого слова, еще менее, чем естествознание, примиримы с идеализмом. Общественная наука предполагает общество. Общество предполагает множественность индивидуумов. Множественность индивидуумов делает неизбежным различие между индивидуумом, как он существует *«в себе»*, и тем же индивидуумом, как он существует

в сознании других людей, а также и в своем собственном *. А это возвращает нас к той теории познания, против которой на разные голоса кричат представители разных толков философского идеализма. Сологуманист обязан принять коренное положение этой теории, гласящее, что, кроме бытия в сознании, есть еще бытие в себе. Но сологуманист отрицает существование всяких «вещей» и «тел». Для него люди суть не более, как носители сознания, т. е. не более, как [бес] телесные существа. Стало быть, всякий тот, кого интересуют «последние вопросы» знания и кто не решается дойти до солипсизма, оказывается поставленным перед дилеммой. Смотреть на себя как на бестелесное существо или же утверждать вместе с материалистом Фейербахом: «Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen, ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selbst». (Я есть действительное, чувственное существо, тело; именно тело, взятое в своей совокупности, есть мое *я*, моя сущность).

Если бы Р. Рихтер принял все это в соображение, то его интересная книга стала бы еще более интересной и несравненно более богатой правильным философским содержанием. Но если бы он принял все это в соображение, то он составлял бы исключение в среде нынешних немецких писателей по вопросам философии, а в нем, на его беду, нет ровно ничего исключительного, как нет, на их беду, ровно ничего исключительного в его русских переводчиках, не заметивших слабой стороны его аргументации.

IV

Я сказал и, надеюсь, доказал, что Р. Рихтер глубоко заражен идеализмом. Теперь считаю полезным прибавить, что самая глубокая и самая стройная система идеализма — философия Гегеля, — как видно, пользуется его сочувствием в гораздо меньшей степени, нежели другие менее глубокие и менее стройные идеалистические системы. Скажу больше. Он, как видно, совсем не дал себе труда понять Гегеля. Вот яркий пример.

Рассмотрев в начале своей книги исторические предпосылки греческого скепсиса, Р. Рихтер спешит предостеречь читателя.

«Было бы, однако, совершенно неправильно заключить отсюда, — замечает он, — что историческая роль тех скепти-

* Находящийся в глубоком обмороке индивидуум не существует в собственном сознании, но продолжает, пока жив, существовать «в себе». Стало быть, и здесь применимо различение между существованием *«в себе»* и существованием *в сознании*.

ческих философов, с которыми мы сейчас познакомимся, была незначительна; что им оставалось лишь искусно выбрать и методически сопоставить мысли предшественников; что учения их возникли тогда и так, когда и как они должны были возникнуть в силу требований саморазвивающегося мирового разума, в гегелевском смысле этого слова. Мы надеемся, наоборот, что нам удастся доказать полную оригинальность скептической философии, — оригинальность, достойную величайшего изумления. Исторические предпосылки еще не являются духовными причинами. Духовным родоначальником философского скепсиса был гений Пиррона, а не допирроновские философы и не мировой разум, о котором нам решительно ничего не известно» (стр. 60—61).

Этого не писал бы человек, давший себе труд прочесть Гегелевы «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» *. Разве же «требования саморазвивающегося мирового разума» исключали у Гегеля «полную оригинальность» творцов важнейших философских систем? Нет! Разве же Гегель противопоставлял когда-нибудь мировой разум гению отдельных мыслителей? Решительно никогда! Но в том-то и дело, что современные немецкие авторы философских трактатов слишком плохо знают Гегеля. Они идеалисты, но их идеализм по богатству содержания бесконечно далеко отстает от гегелевского. Разумеется, Гегель ровно ничего не теряет от того, что его игнорируют нынешние немецкие писатели. Но сами эти писатели теряют от этого чрезвычайно много. Гегель был величайшим мастером в «обращении с мыслями», и, кто хочет уметь «обращаться с мыслями», тот должен пройти его школу, хотя бы и не разделял его идеалистической точки зрения. Наоборот, нынешние писатели, занимающиеся в Германии философскими вопросами, обращаются с мыслями очень неуклюже. Это особенно заметно там, где им нужнее всего было бы проявить силу своей мыслительной способности, т. е. там, где они защищают идеалистическую точку зрения. Тут эти люди, так презрительно отзывающиеся о «наивных догматиках», сами дают в своих рассуждениях настоящие перлы наивного догматизма **.

---

* [«Лекции по истории философии».]

** *Роберт Флинт* давно уже заметил в своей «Philosophy of History in France and Germany» [«Философии истории во Франции и Германии»], что из всех разновидностей идеализма система Гегеля ближе всего к материализму. Это в самом деле так в известном смысле. От абсолютного идеализма Гегеля только один шаг к материализму Фейербаха. Нынешние немецкие мыслители более или менее ясно сознают это, и в этом заключается одна из причин их непреодолимого отвращения к Гегелю. Они гораздо более любят различные виды *субъективного* идеализма; Гегель для них слишком *объективен*.

V

Первый том работы Рихтера посвящен греческому скепсису, причем первая глава дает очерк истории этого скепсиса; во второй — излагается его учение, а в третьей — содержится критика этого учения. Остановимся немного на этой последней.

Греческий скепсис ставил три основных вопроса: 1) какова природа вещей? 2) как должны мы к ним относиться? и 3) что проистечет для нас из этого отношения? На первый вопрос он отвечал, что каждому тезису о природе вещей можно поставить столь же хорошо обоснованный антитезис, т. е. что эта природа нам неизвестна. Ответ на второй вопрос гласил, что к вещам мы должны относиться безусловно скептически, воздерживаясь всегда от каких бы то ни было суждений (скептическая *«эпохé»*) [1]. Наконец, третий вопрос решался в том смысле, что воздержание от суждений ведет за собой невозмутимость (атараксия) и отсутствие страданий (апатия), в которых и состоит счастье. Что же говорит об этих ответах Р. Рихтер в своей критике скептицизма?

Начинаем с ответа на первый вопрос. Разбирая его, Рихтер устанавливает следующие основные теоретико-познавательные позиции: во-первых, крайний реализм; во-вторых, крайний идеализм; в-третьих, умеренный реализм, который он называет также умеренным идеализмом, или идеаль-реализмом. Из этих трех философских позиций скепсис способен, по его словам, овладеть лишь первой, т. е. позицией крайнего реализма, остальные же две остаются для него неприступными (стр. 199).

Но мы уже видели, что философское направление, носящее у Рихтера название крайнего идеализма, — т. е., на самом деле, более или менее последовательный идеализм, — ведет к неразрешимым и смешным противоречиям. Нужно быть очень пристрастным к «крайнему идеализму», чтобы вообразить, будто его можно рассматривать как сколько-нибудь прочную философскую позицию. Поэтому я не буду больше распространяться о нем, а обращусь к «крайнему реализму» и к «идеаль-реализму».

Греческие скептики спрашивали, например: сладок мед или горек? Для большинства людей он сладок; но есть такие больные, которым он кажется горьким. Отсюда скептики делали тот вывод, что мы не можем знать истинную природу меда. Нетрудно заметить, что, задавая этот вопрос, скептики думали, будто мед может быть сладким или горьким сам по себе, независимо от того человека, который его пробует. Но, когда я говорю, что мед сладок (или горек), я хочу этим сказать только то, что он производит во мне ощущение сладости (или горечи). Ощущение предполагает того субъекта, который его испытывает. Когда такой субъект отсутствует, нет и ощущения. Во-

прос о том, сладок или горек мед сам по себе, равносилен вопросу о том, каково ощущение там, где нет ощущающего. Это вопрос нелепый. Но этот нелепый вопрос вполне законен с той точки зрения, которая называется у Рихтера позицией крайнего реализма. Она характеризуется отождествлением свойства предмета с теми ощущениями, которые он вызывает в нас благодаря этим свойствам. Рихтер удачно определяет точку зрения крайнего реализма, говоря: «Дерево, на котором я замечаю зеленые листья, бурую кору которого я вижу, твердый ствол которого я осязаю, сладкие плоды которого я вкушаю, шум верхушек которого я слышу, обладает также и *в себе* зелеными листьями, твердым стволом, бурой корой, сладкими плодами, и шумят его верхушки в себе» (стр. 200). Вполне правильно и то замечание нашего автора, что для науки точка зрения *такого* реализма давно умерла. Еще материалист Демокрит умел отличать свойство предметов от ощущений, вызываемых в нас этими свойствами, и если скептики могли смущать своих противников вопросами, подобными вопросу: сладок или горек мед сам по себе? — то отсюда можно сделать только тот вывод, что, как они сами, так и те противники, которые не умели справиться с ними, были (по терминологии, усвоенной Р. Рихтером) «крайними реалистами», т. е. держались совершенно несостоятельной теории познания. Тут Рихтер не ошибается.

VI

Перехожу к идеаль-реализму. Под идеаль-реализмом (или реаль-идеализмом, или умеренным реализмом) Р. Рихтер понимает воззрение, признающее независимое от субъекта существование вещей, но «не приписывающее этим реальным вещам в качестве их объективных свойств всех составных частей восприятия, а лишь некоторые из них» (стр. 221).

Он справедливо замечает, что эта теория познания пользуется наибольшим распространением среди современных натуралистов. Согласно этой теории, определенные ощущения *соответствуют* определенным свойствам или состояниям вещей, но они совсем *не сходны* с ними. Определенный звук соответствует определенным колебаниям воздуха, но ощущение звука не сходно с колебанием воздушных частиц. То же надо сказать о световых ощущениях, вызываемых колебаниями эфира, и т. д. Таким образом, теория эта отличает *первичные* свойства тел от их *вторичных* свойств, иначе — свойства первого порядка от свойств второго порядка. Свойства первого порядка называются иногда физико-математическими качествами вещей. К ним принадлежат, например, плотность, фигура, протяженность. Указав на это отличие первичных свойств вещей от их

вторичных свойств, Рихтер замечает, что им совершенно обессиливается тот довод скептиков, который основывался на относительности чувствительного восприятия, например на том обстоятельстве, что одному мед кажется горьким, а другому — сладким. От этой относительности скептики умозаключали непознаваемость вещей. Но в глазах «умеренного реалиста» это совершенно неправильное умозаключение. Цвет, действительно, существует лишь в отношении к освещению, изменяясь по мере того, как изменяется освещение. Точно так же данная температура данного предмета вызывает в нас ощущение тепла или холода, смотря по тому, какова температура нашей крови, и т. д. Но из этого следует только, что ощущения не суть первичные свойства вещей, а представляют собою результат воздействия на субъекта объектов, обладающих известными первичными свойствами. Все это совершенно верно; тут Рихтер опять вполне прав. Но затем он говорит:

«Если, наконец, умеренный реалист не может прийти к непримиримо противоречивым суждениям о вторичных качествах вещей, потому что, по его взгляду, в ощущениях вообще не познаются свойства вещей, *то он, с другой стороны, очень хорошо может познать* реальные качества, соответствующие этим лишь субъективным ощущениям, т. е. те качества, которые, как раздражения, вызывают эти ощущения. Ибо эти раздражения носят всегда пространственный, материальный, — следовательно, принципиально познаваемый характер» (стр. 241).

Здесь с ним нельзя согласиться без очень существенной оговорки. Обратите внимание на тот довод Рихтера, с помощью которого он доказывает, опровергая скептиков, что умеренный реалист «не может прийти к непримиримо противоречивым суждениям о вторичных качествах вещей». Почему — не может? «Потому что, по его взгляду, в ощущениях вообще не познаются свойства вещей». Это неверно. Хотя правда то, что многие «умеренные реалисты», подчиняясь влиянию идеалистического предрассудка, в самом деле воображают, будто свойства вещей не познаются в ощущениях. Но как же не познаются? Данная вещь вызывает данное ощущение. Эта ее способность вызывать в нас данное ощущение составляет ее свойство. Стало быть, раз дано ощущение, то тем самым дано познание этого ее свойства. Стало быть, надо сказать как раз обратное тому, что говорит Рихтер: по взгляду «умеренного реализма» (будем пока так называть эту теорию), в ощущениях (точнее: посредством ощущений) вообще познаются свойства вещей. Кажется, это ясно. Против этого можно было бы выставить разве только тот довод, что ощущение, вызываемое данным свойством вещи, меняется смотря по состоянию субъекта. Но мы уже видели, что такое возражение не выдерживает критики: ощущение есть

результат взаимодействия между объектом и субъектом. Совершенно естественно, что результат этот зависит *не только* от свойств объекта, не только от свойств познаваемого, но также от свойств познающего. Однако это совершенно естественное обстоятельство отнюдь не доказывает непознаваемости вещей *. Совсем напротив: оно доказывает их познаваемость. Ведь сам ощущающий и познающий субъект не только может, но при известных обстоятельствах должен быть рассматриваем как объект: например, когда речь идет о больном, в котором данные вещи вызывают необычные ощущения. Если здоровому человеку мед кажется сладким, а больному — горьким, то из этого следует лишь тот вывод, что при известных обстоятельствах человеческий организм получает способность необычным образом реагировать на определенное раздражение. Эта его способность составляет объективное свойство, которое может быть изучено, т. е. познано. Значит, — не следует бояться повторять это, — согласно правильно понятому взгляду «умеренного реализма», *в ощущениях вообще познаются свойства вещей*. А это в свою очередь означает, что те, которые говорят о непознаваемости вещей, ссылаясь на полное несходство между ощущением (например, звуком) и вызывающим его объективным процессом (в данном случае волнообразным движением воздуха), совершают большую ошибку в области теории познания. На этой ошибке основывается, между прочим, все то, что говорили против познаваемости вещей Кант и его последователи. Она же лежала в основе греческого скепсиса. Рихтер, как видим, тоже далеко от нее не свободен. Это тоже происходит потому, что он, как сказано выше, глубоко заражен идеализмом. Рассматривая его «случай» с точки зрения моей теории познания, я скажу: попав под влияние идеализма, он приобрел «свойство» неправильно понимать истинный смысл «умеренно реалистического» взгляда. Его субъективное состояние определенным (и притом весьма нежелательным) образом видоизменило результат логического воздействия на него этого взгляда. Но это обстоятельство не сделало непознаваемым ни самого Рихтера, ни учения «умеренного реализма».

* Со своей обычной глубиной и ясностью мысли Гегель говорит: «Ein Ding hat die Eigenschaft dieses oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigenthümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern. Es beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit der andern Dinge, aber sie ist ihm zugleich eigenthümlich und seine mit sich identische Grundlage».(«Wissenschaft der Logik», I Band, 2-er Buch, S. 149). [«Вещь обладает свойством вызывать то или иное в другом и проявляться своеобразно в своем соотношении с другими вещами. Она обнаруживает это свойство лишь при условии наличия соответствующего характера другой вещи, но оно вместе с тем ей *свойственно* и есть ее тождественная с собою основа» (Наука логики, т. I, кн. 2, стр. 149).] [1]

VII

Сделав свое замечание о непознаваемости свойств вещей в ощущениях, Рихтер признает, как мы видели, «с другой стороны», что «умеренный реализм» *«очень хорошо может познать* * реальные качества, соответствующие этим лишь субъективным ощущениям». Это выражение: «лишь субъективным ощущениям» — очень характерно как для него, так и для всех тех философствующих писателей, которые, подобно ему, более или менее сильно подчинились идеалистическому влиянию. Его надо будет признать еще более характерным, если обратить внимание на тот вывод, к которому в конце концов приходит Рихтер при рассмотрении интересующего нас здесь вопроса. «*Поскольку элементы восприятия восходят к свойствам вещей, эти свойства вещей принципиально познаваемы; поскольку же составные части восприятия непознаваемы как свойства вещей, они вообще не свойства вещей*» (стр. 241; подчеркнуто автором).

Что разумеет здесь Рихтер под теми составными частями восприятия, которые непознаваемы как свойства вещей? Ощущения. Почему? Потому что ощущения *«лишь субъективны»* (курсив мой), они не принадлежат к числу свойств объекта, вызывающего их в субъекте. Хорошо. Допустим это, запомним это и вдумаемся в следующий пример, принадлежащий, если память мне не изменяет, Ибервегу.

В погребе находятся бочка муки и пара мышей. Погреб заперт; ни пол его, ни стены, ни потолок не имеют щелей, так что в него не могут проникнуть другие мыши. Находясь в счастливом обладании целой бочкой муки, наша пара мышей производит на свет детенышей, которые пользуются вожделенным здоровьем благодаря обилию пищи и в надлежащее время рождают новое поколение, с которым повторяется та же история. Таким образом число мышей все растет, а запас муки все уменьшается. Наконец, наступает такая минута, когда бочка оказывается совершенно пустой. Что же выходит? Выходит то, что известное количество объекта, *не имевшего* ощущения (муки), превратилось в известное число таких объектов, *которые их имеют:* например, они страдают от голода вследствие того, что мука вся вышла (мыши). Способность иметь ощущение есть в такой же мере свойство известных организмов, как их способность вызывать в нас, скажем, известное зрительное ощущение. Стало быть, и с этой стороны неверна та мысль Р. Рихтера, что все «лишь субъективное» выходит за пределы понятия: свойства вещей. Я есмь *я* для себя и в то же время — *ты* для другого [1]. Я — субъект и в то же время объект.

* Курсив автора.

Субъект не отделен от объекта непроходимой пропастью. Последовательная философская мысль приводит нас к убеждению в единстве субъекта и объекта. «То, что для меня, *субъективно*,— говорит Фейербах, — есть чисто духовный, нечувственный акт, само по себе, *объективно*, — материально, чувственно» [1]. Такое понятие о единстве субъекта и объекта составляет душу новейшего материализма. А в этом и заключается истинный смысл «умеренного реализма» (идеаль-реализма тож). А из этого следует, что он есть не более, как материализм, но только робкий, непоследовательный, не решающийся доходить до своих крайних выводов и делающий более или менее значительные и, во всяком случае, незаконные уступки идеализму.

VIII

До сих пор мы занимались, собственно, первым вопросом скептиков: познаваемы ли вещи? И мы видели, что, зараженный идеалистическим предрассудком, наш автор не вполне правильно смотрит на этот вопрос. А что говорит он по поводу двух других коренных вопросов греческого скепсиса? Он рассуждает по этому поводу так:

«Скептический ответ на два последних основных вопроса: «Как должны мы относиться к вещам?» и «Что получается для нас в результате этого отношения?» — делает только выводы из решения первой и важнейшей проблемы о природе вещей. Критике, после того как она рассмотрела это решение, гласящее, что вещи непознаваемы, и признала это решение неправильным, не нужно уже больше исследовать отрицательных и положительных следствий основной точки зрения скептицизма самих по себе, *изолированно*, так как они ведь притязают на значимость лишь при предположении правильности этой точки зрения» (стр. 370).

Это так. Если критика признала ошибочным то утверждение скептиков, что вещи непознаваемы, то она должна признать не менее ошибочным и то их утверждение, что мы должны воздерживаться от каких бы то ни было суждений о вещах, равно как и то, что такое воздержание необходимо для нашего счастья. Все это верно. Но раз это верно, то я опять перестаю понимать Рихтера. Он признал, что доводы скептицизма неопровержимы только для человека, держащегося «крайнего реализма». «Умеренный реализм» и даже «крайний идеализм» без труда отражают, по его мнению, эти доводы. Что касается идеализма, то, как сказано выше, Рихтер в этом случае неправ. Идеализм совершенно не способен одолеть скептицизм по той простой, во вполне достаточной причине, что сам страдает неразрешимыми противоречиями. Однако я не буду возвращаться здесь к этому

предмету. Повторяю одно: если «умеренный реалист» и «крайний идеалист» имеют полную возможность отразить доводы скептика, то ни у того, ни у другого нет никаких оснований делать какие бы то ни было уступки скептическому образу мыслей. А между тем сам Рихтер делает ему весьма значительные уступки. Он утверждает, что в крови у современного человека «с самого начала» находится известная доза скептицизма (стр. 348—349), и приглашает нас проявлять «некоторую резиньяцию» [1] в вопросах познания (стр. 192). Почему резиньяцию? На какой предмет? А вот послушайте.

«Мы должны... приятно нам это или нет, поучиться у скептиков и признать, что истина, которая несомненно достижима для нас, есть истина, отнесенная к человеку, и что истина, которую мы вообще можем себе представить, есть истина, отнесенная к однородным с нами существам. Мы не должны, напротив, дать вследствие этого увлечь себя и прийти к скороспелому заключению, что приходится поэтому вообще отчаяться в отыскании истины... Но эта резиньяция нам значительно облегчается тем, что всё, чего мы никак не можем себе представить, может к нам также и не относиться, нас не касаться, оставить нас холодными. Только тот, кто вкусил от яблока, испытывает искушение еще раз это сделать и огорчается, когда он не может получить этого удовольствия. Но тот, кто не может составить себе никакого представления об этом вкусовом ощущении, тот не будет огорчаться тем, что у него нет яблока. Только ослепшие несчастны, слепорожденные же не несчастны. По отношению к внечеловеческому познанию — если таковое существует — мы все слепорожденные» (стр. 192—193).

Во всем этом очень явственно звучит неприятная нота филистерства. Хорошо утешение, заключающееся в том, что мы не ослепли, а родились слепыми! Зачем понадобилось Р. Рихтеру эта его «consolation» ?* Она нужна ему для утешения нас в том, что мы, люди, не можем знать «внечеловеческой» истины. По его словам, эта беда очень небольшая. Я более чем согласен с ним: по-моему, и беды тут никакой нет. Скажу больше. Самая мысль о том, что тут есть беда, хотя бы и очень маленькая, коренится в указанной уже мною выше теоретико-познавательной ошибке. Процесс познания субъектом объекта есть процесс выработки у первого правильного взгляда на второй. Объект познается субъектом лишь потому, что имеет способность известным образом воздействовать на этого последнего. Поэтому нельзя говорить о познании там, где нет налицо никакого отношения между субъектом и объектом. Но те добродушные люди, которые, подобно Рихтеру, находят нужным утешать нас в том,

* [утешение]

что нам недоступна внечеловеческая истина, допускают, может быть незаметно для самих себя, что знание объекта возможно даже и там, где отсутствует познающий (субъект). Им даже представляется, что такое знание — знание, независимое от субъекта, т. е. то пресловутое знание «вещей в себе», о котором говорили в новейшей философии Кант и другие «критические» философы, — есть единственное настоящее знание. Если бы у нас было *такое* знание, мы не были бы слепорожденными и не нуждались бы в предлагаемом нам Рихтером утешении.

Гг. Базаров и Столпнер возразят мне, пожалуй, что их автор совсем не допускает возможности такого познания «вещей в себе». Но это совсем не так.

Предположим, что действительно не допускает. Но почему? Да именно потому, и только потому, что оно, как он думает, недоступно для человека. Он не видит, что *познание*, независимо от познающего, есть contradictio in adjecto *, т. е. логическая бессмыслица. Один человек убежден, что нет и не может быть на свете существа, носившего у греков название химеры [1]. А другой думает, что химера эта существует, но остается непознаваемой для нас вследствие особенностей нашей организации. Как вы полагаете, можно ли утверждать, что оба они имеют одинаковый взгляд на непознаваемость химеры? Ясно, что нет. Если я думаю, что химера не существует и не может существовать, то я могу только смеяться над тем, кого огорчает недоступность ее для его познания; всякие толки о резиньяции были бы здесь обидой здравому смыслу. А вот Рихтер считает нужным проповедовать подобную резиньяцию. Как же не предположить, что он похож именно на того человека, который признает существование химеры, но считает ее недоступной для нашего познания.

IX

Рихтер потому и склонился к крайнему идеализму в своем учении о критерии истины, что он еще не отделался от идеалистического предрассудка в теории познания. У него выходит, будто истинное для человека представляет собою истину какого-то второго, низшего порядка. Потому-то он и считает нужным рекомендовать нам «резиньяцию», т. е. примирение с невозможностью познать высшую истину, истину первого порядка. Мы видели, что его учение о критерии истины должно быть отвергнуто, как совершенно несостоятельное. Истина относится не только к субъекту, а также к объекту. Истинно то суждение об объекте, которое соответствует действительному состоянию

* [букв.: противоречие в прилагательном; приписывание предмету противоречащего ему свойства]

этого последнего. То, что верно для человека, тем самым верно и само по себе именно потому, что правильное суждение верно изображает действительное состояние вещей *. Стало быть, нам нечего и толковать о резиньяции.

Если мы человека бросим в огонь, то он сгорит. Это истина для него. А что будет, если мы бросим в огонь кошку? Она тоже сгорит. Это истина для нее. Похожа ли в этом случае истина для человека на истину для кошки? Как две капли воды! Что же это значит? Это значит, что истинное для человека имеет такое объективное значение, пределы которого не ограничиваются человеческим родом. Конечно, существуют и такие истины, которые применимы только к человеческому роду. Это те суждения, которые соответствуют действительному состоянию всяких данных человеческих чувств, мыслей или отношений. Но это не изменяет дела. Важно то, что истинные суждения о законах природы истинны не только для человека, хотя только человек способен доходить до таких суждений. Систематическое познание законов природы стало возможным на земле только с тех пор, как появился «общественный человек», достигший известной высоты умственного развития. Познанный человеком закон природы есть истина для человека. Но законы природы действовали на земле и до появления человека, т. е. в то время, когда еще некому было изучать их. И только потому, что они действовали в то время, появился, наконец, человек, а с ним и систематическое познание природы.

Кто выяснил себе все это, тот не признаёт, подобно Рихтеру, законности той дозы скептицизма, которая, по его выражению, с самого начала находится в крови современного человека. Современный человек «известного общественного положения», в самом деле, порядочный скептик. Но это в достаточной мере объясняется состоянием нынешнего общества.

X

Это приводит нас к вопросу о том, *откуда берется* скептицизм.

Рихтер справедливо говорит, что античные скептики были в большинстве случаев пассивными людьми, «усталыми душами, с ослабленной, сломанной волей» и лишенными страстей (стр. 377). И не менее справедливо связывает он такие свойства античных скептиков с ходом развития древнегреческой общественной жизни: греческий скепсис есть плод упадка этой жизни. Ну, а если это так, то вполне естественно предположить, что

* Идет дождь. Если это в самом деле так, то это истина для человека. Но это истина для человека только потому и единственно в том смысле, что это в самом деле так.

свойственная современному человеку доза скептицизма тоже объясняется общественным упадком. Правда, мы не имеем никакого основания говорить, как это говорили некогда славянофилы, что передовые страны цивилизованного мира ныне склоняются к упадку. Взятый в своем целом, любой из нынешних цивилизованных народов представляет собою не регрессирующее, а прогрессирующее общество. Но то, что верно по отношению к целому, может быть неверно по отношению к его частям. Рихтер указывает на широкое распространение скептицизма в конце XVIII века и не раз повторяет, что теперь скептицизм так же распространен, как и в то время. Но чем объясняется распространение скептицизма в XVIII веке? Тем, что тот порядок общественных отношений, который долго господствовал в европейском обществе, быстро склонялся тогда к своему упадку. Взятое в своем целом, тогдашнее общество тоже прогрессировало, а не регрессировало. Но этого совсем нельзя сказать о тогдашнем высшем классе, о светской и духовной аристократии. Она давно уже пережила свое лучшее время и существовала лишь в виде ненужного для общества и потому вредного пережитка. Нечто совершенно подобное мы видим и теперь. Только теперь падающим классом является не аристократия, а буржуазия *. Наш век, подобно XVIII столетию, представляет собою канун великого общественного переворота. Все подобные эпохи упадка господствовавшего прежде класса чрезвычайно благоприятны для развития скептицизма. Этим и объясняется та доля скептицизма, которая находится, по словам Рихтера, в крови современного человека. Дело тут не в том, что человеку недоступна внечеловеческая истина, а в том, что приближается общественный переворот и что это его приближение, инстинктивно сознаваемое буржуазией, вызывает в ее идеологах чувство глубокой неудовлетворенности, выражающееся в скептицизме, пессимизме и т. п. Но это чувство неудовлетворенности заметно именно только в идеологах буржуазии. Идеологи пролетариата, напротив, преисполнены чувства бодрости. Каждый из них готов повторить известное восклицание Гуттена: «весело жить в наше время!» [2] И вот почему все они являются скептиками разве только там, где заходит речь о преимуществах нынешнего порядка вещей, об известных верованиях, выросших на почве этого порядка и других ему предшествовавших в процессе исторического развития, да еще, пожалуй, там, где буржуазия начинает превозносить свои собственные добродетели. Тут скептицизм вполне законен. Но вообще скептицизму нет места в настроении и миросозерцании

* Примечание для русского читателя известного образа мыслей: речь идет у меня о странах *вполне развитого* капиталистического хозяйства [1].

пролетариата. Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет сознание.

Рихтер плохо усвоил себе это неоспоримое положение, хотя он, как замечено выше, недурно понимает, что греческий скепсис порожден был упадком античной Греции. Как путается он здесь, видно из следующего.

Отвергая скептический принцип изостении, т. е. то утверждение, что каждому *тезису* о природе вещей можно противопоставить не менее хорошо обоснованный *антитезис* *, он признает, однако, что изостении представляют собою неопровержимый факт в отношении к очень многим «*мнимым познаниям*»** как в обыденной жизни, так и в науке. Для примера он указывает на партии. Этот пример полезно рассмотреть с большим вниманием.

«Здесь, — говорит наш автор, — безусловно принимают и ревностно отстаивают целый ряд решений последних вопросов, теоретически далеко не созревших для произнесения о них окончательного суждения. Здесь действительно правая и левая сторона противостоят друг другу, как тезис и антитезис, как «да» и «нет». Но кто захочет быть объективным, должен будет довольно часто сказать себе, что позиция консерватора не хуже обоснована, чем позиция либерала, у эстетика-модерниста не худшие основания, чем у его противника классика, что теория атомиста не менее обоснована, чем теория энергетика, что, употребляя терминологию скептиков, устанавливается полная изостения» (стр. 178).

Итак, кто захочет быть объективным, должен будет довольно часто признавать, что консерватор так же прав, как либерал, эстетик-модернист — как классик, и т. д. Тут наш критик скептицизма сам является скептиком.

Скептики утверждали, что мы лишены возможности познать истину. То же утверждает по отношению к вопросам указанного разряда и Рихтер. Недаром он признал, что в крови современного человека немало скептицизма.

XI

Посмотрим, однако, с каким критерием истины следует подходить, например, к вопросу о том, кто прав: «консерватор» или «либерал»? Предположим, что речь идет об избирательном праве. «Либералы» требуют его расширения. «Консерваторы» не соглашаются на это. Кто прав? Рихтер говорит, что прав и тот и другой. Оно отчасти так и есть на самом деле. «Консер-

* Напомним вопрос о том, сладок мед или горек.

** Курсив мой.

ватор» совершенно прав *по-своему:* расширение избирательного права, вообще говоря, будет вредно для его интересов, так как ослабит политическую власть людей его круга. А «либерал» не менее прав *со своей точки зрения*. Будучи осуществлена, требуемая им реформа избирательного права увеличит политическую силу его общественной группы и тем даст ему возможность лучше отстаивать свои интересы. Но если каждый прав со своей точки зрения, то неужели не имеет смысла вопрос о том, чья точка зрения должна быть признана более правильной? Рихтер думает, что во многих случаях такой вопрос неразрешим. И это неудивительно. По-настоящему, он должен был бы сказать, что такой вопрос неразрешим вообще, а не только довольно часто. Он полагает, что истина относится только к субъекту. Поэтому вопрос об истине должен решаться им в скептическом смысле каждый раз, когда спорящие между собою субъекты *по-своему правы*. Но для нас его решение необязательно. Мы считаем в корне ошибочным предлагаемый Рихтером критерий истины. Поэтому мы рассуждаем иначе.

«Консерватор» *по-своему* совершенно прав, восставая против расширения избирательного права *. Но какие доводы выставляет он против него? Он уверяет, что оно будет вредным для всего общества. В этом и заключается логическая ошибка, делаемая *правым по-своему* консерватором: он отождествляет свои интересы с интересами общества. А «либерал»? О! Он поступает совершенно так же: он тоже отождествляет свои интересы с общественными. Но если оба они ошибаются в *одном направлении*, то отсюда еще не следует, что они ошибаются в *одинаковой степени*. Чтобы судить, кто из них совершает меньшую ошибку, достаточно определить вопрос о том, чьи интересы менее расходятся с интересами общества. Неужели же для решения этого вопроса нет никакого объективного критерия? Неужели историк никогда не в состоянии будет решить, кто был прав у нас накануне крестьянской реформы: консерваторы, не желавшие отмены крепостного права (такие, несомненно, были), или либералы, добивавшиеся такой отмены? По-моему, историк должен будет признать правыми либералов, хотя и они не забывали тогда своего интереса. Интерес их партии менее расходился с общественным, нежели интерес консерваторов. Чтобы доказать это, довольно обнаружить вредное влияние крепостного права на все стороны тогдашней общественной

* Бисмарк, оставаясь консерватором, ввел в Германии всеобщее избирательное право. Оно было полезно тем интересам, которые он защищал. Но подобные случаи составляют исключения, которых мы здесь не рассматриваем. Не рассматриваем мы и того случая, когда либералы не высказываются за расширение избирательного права. Для нас важна здесь не социологическая, а логическая сторона вопроса.

жизни. История есть процесс общественного развития. Когда общество находится в процессе своего развития, для него полезно все то, что содействует этому процессу, и вредно все то, что его замедляет. Застой никогда не был полезен для общества. Это несомненное обстоятельство и дает нам объективный критерий для суждения о том, какая из двух партий, спорящих между собою, менее ошибается или совсем не ошибается *.

Ничего этого как будто и не подозревает наш автор, делающийся скептиком там, где для скептицизма вовсе нет достаточного основания. Он пишет:

«Обоснование *симпатичной нам* идеи «убеждает» нас *больше*, чем не менее убедительное обоснование другой идеи. Инстинкт жизни заставляет служить себе потребность познания и отуманивает ее до того, что она не в состоянии преодолеть логической изостении противоположных друг другу доводов. Иначе каким образом было бы возможно то, что, например, пределы распространения различных политических убеждений, наличность которых теоретически предполагает то или иное решение самых трудных вопросов социологии, политической экономии, этики и понимания истории, в общем и целом совпадает с пределами классов? Чисто случайно ли приходят к одинаковому решению этих вопросов люди, случайно принадлежащие к одному и тому же классу? Здесь приводимые ими основания, несомненно, не их основания. Пересчитайте-ка количество социал-демократов среди аристократии и убежденных консерваторов среди фабричных рабочих, сторонников разделения всех имуществ среди капиталистов и централизации богатства среди бедных. Все они представляют не интересы истины, а свои собственные интересы» (стр. 179).

Рихтера огорчает, что люди, принадлежащие к различным классам, защищают свои собственные интересы, а не интересы истины. Но ведь истина, по его же словам, всегда относится к субъекту. А здесь он добивается независимой от субъекта истины. Он непоследователен. Далее. То обстоятельство, что пределы распространения различных политических убеждений, в общем и целом, совпадают с пределами классов, отнюдь не может служить доводом в пользу скептического принципа изостении. Оно доказывает собою только то, что бытие определяет собою сознание. Только тот, кто понял эту истину, получает возможность понять ход развития различных идеологий. Рихтер в недоумении разводит перед нею руками. Это объясняется тем, что в настоящее время трудно понять и вполне усвоить себе эту истину человеку, не стоящему обеими ногами на точке

* Бывают такие случаи, когда интересы известного класса покрывают собою интерес всего общества.

зрения пролетариата. Рихтер сам справедливо говорит, что инстинкт жизни часто заставляет служить себе потребность познания и сильно отуманивает ее. Кто убежден, что не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание, тот тем самым признаёт, что понятия и чувства, сложившиеся у данного класса в эпоху его господства, в лучшем случае имеют значение лишь временных, преходящих истин и ценностей. А это нелегко признать тому человеку, который сам принадлежит к этому классу. Вот почему лучшие люди современной буржуазии легче мирятся с тою мыслью, что область спорных общественных вопросов есть та область, в которой господствует скептический принцип изостении, нежели с тем утверждением, что точка зрения класса «фабричных рабочих» *становится* истиной в такое время, когда точка зрения капиталистов *перестает* быть ею *. Рихтер тоже не может помириться с этой последней мыслью. Отсюда и происходит его скептицизм в общественных вопросах. Положение людей такого образа мыслей весьма незавидно. Как Буриданов осел не мог сделать выбор между двумя вязанками сена, так и эти люди не могут примкнуть к одному из двух великих борющихся между собою классов нашего времени. Этим создается особое психологическое настроение, в котором надо искать разгадки всех течений, господствующих теперь между идеологами высших классов: тех новейших эстетических теорий, на которые намекает Рихтер, равно как и того субъективного идеализма, которым он сам заражен. Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание.

Вот что я нашел нужным сказать читателю, рекомендуя ему интересную книгу Рихтера. Мне очень жаль, что переводчики этой интересной книги не увидели никакой нужды в подобном предостережении. Впрочем, это объясняется тем, что они сами находятся под сильнейшим влиянием тех идеологий, которые порождаются только что отмеченным мною психологическим настроением.

---

* Нет нужды доказывать здесь, что сознательные фабричные рабочие нашего времени вовсе не стремятся «к разделению всех имуществ». Рихтер думает так только потому, что он слишком плохо знаком с их стремлениями. Надеюсь, что его переводчики хоть в этом случае согласятся со мною.

О КНИГЕ Г. РИККЕРТА

Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. Перевод со второго немецкого издания под редакцией С. Гессена. Книгоиздательство «Образование». СПБ. 1911

Говорят: назови мне твоих друзей, и я скажу тебе, кто ты таков. С таким же правом можно сказать: я определю, кто ты таков, если ты назовешь мне своих неприятелей. Есть чрезвычайно характерные роды неприязни. К числу их принадлежит та неприязнь, которую питают теперь многие представители общественной науки к материалистическому объяснению истории. Не подумайте, что я неточно выразился: я имею в виду именно неприязнь, а не спокойное отрицание, вызванное теми или другими более или менее правильными теоретическими соображениями. Другими словами: когда многие из нынешних представителей общественной науки отвергают материалистическое объяснение истории, они повинуются по большей части потребностям своего сердца, а не голосу своего ума, который обыкновенно остается при этом в большой неясности насчет отвергаемого предмета. В доказательство сошлюсь на Генриха Риккерта, автора небольшой книги, или, если вам угодно, большой брошюры, название которой я выписал и которую г. С. Гессен рекомендует с самой лучшей стороны.

Риккерт видит в историческом материализме попытку «превращения всей истории в экономическую историю, а затем и в естествознание» (стр. 159). Чтобы усмотреть в нем нечто подобное, нужно именно быть в большой неясности на его счет. Во-первых, сторонники исторического материализма решительно никогда не пытались «превратить всю историю в экономическую историю». Во-вторых, им еще менее того приходило в голову превратить «затем» экономическую историю в естествознание. Риккерт знал бы это, если бы дал себе труд ознако-

миться со взглядами основателей теории исторического материализма — Маркса и Энгельса. Маркс категорически заявлял, что «естественно-научный» материализм совершенно недостаточен для объяснения общественных явлений. Но, отвергая историческую теорию Маркса, Риккерт не находит нужным узнать ее. Он руководствуется не умом, а сердцем, как это прекрасно видно изо всей его последующей аргументации.

Выдуманные им попытки превращения всей истории в экономическую историю, а затем в естествознание, основываются, по его словам, «на совершенно произвольно выбранном принципе отделения существенного от несущественного, причем выбор этого принципа был первоначально обусловлен совершенно ненаучными политическими соображениями. Это можно заметить уже у Кондорсэ, а так называемое материалистическое понимание истории, представляющее собой лишь крайний полюс всего этого направления, может служить для этого классическим примером. Оно в очень большой своей части зависит от специфически социал-демократических стремлений. Демократическим характером руководящего культурного идеала объясняется склонность рассматривать также [1] нечто «несущественное» и считаться только с тем, что исходит от массы. Отсюда идея «коллективистической» истории. С точки зрения пролетариата, или с той точки, которую теоретики считают за точку зрения массы, внимание в настоящее время обращается главным образом на экономические ценности. Следовательно, «существенно» только то, что стоит в непосредственной связи с ними, т. е. хозяйственная жизнь. Отсюда также идея «материалистической истории»» (стр. 159—160).

Кто читал знаменитую книгу: «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain» *, тот очень удивится, услыхав от Риккерта, что Кондорсэ делал попытку превратить всю историю в экономическую историю. Правда, у Кондорсэ встречаются материалистические объяснения некоторых отдельных исторических явлений. Он склонен также смотреть на первые ступени культурного развития человечества с точки зрения развития производительных сил. Но это происходит оттого, что на этих ступенях он не находит достаточного количества знаний. Начиная приблизительно с Греции, в книге Кондорсэ преобладает уже чисто идеалистический взгляд на всю дальнейшую историю. Идеализм до такой степени господствовал во всех исторических построениях XVIII в., что даже материалисты того времени были в своем взгляде на историю чистейшими идеалистами, хотя некоторые из них, например Гельвеций, тоже весьма остроумно и удачно объясняли подчас

* [«Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»]

материалистическими соображениями некоторые отдельные исторические явления. Странно, что этого не знают (или не хотят знать?) ученый г. Г. Риккерт и просвещенный г. С. Гессен! Далее. Сторонники исторического материализма, действительно, очень считаются с тем, что «исходит» от массы. Но, во-первых, они считаются не «только» с этим. Они обращают чрезвычайно большое внимание также и на то, что исходит от высших классов. «Капитал» Маркса превосходно доказывает это одним своим существованием. Во-вторых, считаться с тем, что исходит от массы, — и притом сознательно считаться с этим — начали уже французские историки времен реставрации (например, Огюстэн Тьерри), совершенно чуждые «социал-демократических стремлений». Опять очень странно, что этого не хотят знать ни просвещенный г. С. Гессен, ни ученый г. Г. Риккерт! Наконец, не смешно ли утверждать, что, с точки зрения пролетариата, или, как выражается Г. Риккерт, с той точки, которую теоретики считают за точку зрения массы, внимание главным образом обращается на экономические ценности? Если кто-нибудь обращает теперь главное внимание на эти ценности, то это именно противостоящая пролетариату буржуазия. Нынешние сторонники материалистического объяснения истории прекрасно понимают это и никогда об этом не забывают. Стало быть, и с этой стороны сказанное о них Риккертом лишено всякого разумного основания.

Риккерт так удивительно истолковал исторический материализм, что человек, насколько мне известно, не принадлежащий к социал-демократии, Тённиес, насмешливо спросил его (в Archiv für system. Philos. Bd. VIII, S. 38): «Из какого болота заимствовал он характерное для него изложение материалистического понимания истории»? (Цитировано у Риккерта в примеч. к стр. 161). И в самом деле, болотный элемент чрезвычайно силен в этом изложении. Но вопрос о том, из какого именно болота он заимствован, отличается большою сложностью. Дело тут в том, что Риккерт и подобные ему ученые из рук вон плохо понимают исторический материализм не по каким-нибудь *личным* причинам, а потому, что их умственный кругозор ограничен предрассудками, свойственными *целому классу*. Это именно о них можно сказать, что те пустяки, которые называются у них изложением исторического материализма, «обусловлены совершенно ненаучными политическими соображениями». В их отвращении от исторического материализма весьма явственно сказывается боязнь «специфических социал-демократических стремлений». А так как материалистическое объяснение истории есть единственное научное истолкование исторического процесса — как это мы видим из того обстоятельства, что к нему все чаще и чаще прибегают в своих специальных

Риккерт[1]

Главная мысль книги на стр. 92.[2]

93 — о Ранке.[3] Почему его сочинения научны, несмотря на то, что они «индивидуализирующи»?

94. — Все по возможности лишь при научном методе, и затем осно-

Страница из записной книжки Г. В. Плеханова
с заметками о книге Риккерта
«Науки о природе и науки о культуре»

работах даже такие ученые, которые и слышать не хотят ни о каком материализме, — то писатели, в силу своих классовых предрассудков не способные понять и усвоить его себе, по необходимости попадают, когда стараются выработать себе общий взгляд на историю, в тупой переулок более или менее остроумных, но всегда произвольных и потому бесплодных теоретических построений. К разряду таких произвольных построений относится и теория Риккерта.

Она сводится к делению эмпирических наук на две группы: генерализирующих — т. е., попросту, обобщающих — наук о природе и индивидуализирующих наук о культуре. Естественные науки, говорит Риккерт, «видят в своих объектах бытие и бывание, свободное от всякого отнесения к ценности; цель их — изучить общие абстрактные отношения, по возможности законы, значимость которых распространяется на это бытие и бывание. Особое для них только «экземпляр»» [1]. В другом месте он, вслед за Кантом, выдвигает понятие природы как бытия вещей, поскольку оно определено общими законами (стр. 38). И этому понятию он противопоставляет понятие исторических явлений.

«У нас нет подходящего одного слова, которое, аналогично термину «природа», могло бы охарактеризовать эти науки как со стороны их предмета, так и со стороны их метода. Мы должны поэтому остановиться на двух выражениях, соответствующих обоим значениям слова «природа». Как науки о культуре, названные науки изучают объекты, отнесенные к всеобщим культурным ценностям; как исторические науки, они изображают их единичное развитие в его особенности и индивидуальности; при этом то обстоятельство, что объекты их суть процессы культуры, дает их историческому методу в то же время и принцип образования понятий, ибо существенно для них только то, что в своей индивидуальной особенности имеет значение для руководящей культурной ценности. Поэтому, индивидуализируя, они выбирают из действительности в качестве «культуры» нечто совсем другое, чем естественные науки, рассматривающие генерализирующим образом ту же действительность, как «природу». Ибо значение культурных процессов покоится в большинстве случаев именно на их своеобразии и особенности, отличающей их от других процессов, тогда как, наоборот, то, что у них есть общего с другими процессами, т. е. то, что составляет их естественно-научную сущность, несущественно для исторических наук о культуре» (стр. 142—143).

В этих выписках явно обнаруживается слабость теории Риккерта. Оставляя пока в стороне вопрос о культурной ценности, замечу прежде всего, что если значение всякого данного исторического процесса заключается именно в его своеобразии —

а это справедливо, — то этим еще вовсе не оправдывается противопоставление естествознания истории, или, как выражается Риккерт, наук о природе наукам о культуре. Дело в том, что между естественными науками есть такие, которые, отнюдь не переставая быть *естественными*, являются в то же время *историческими*. Такова, например, *геология*. Особый предмет, которым занимается эта наука, вовсе не есть для нее «только экземпляр». Нет. Геология изучает именно историю земли, а не какого-нибудь другого небесного тела, как история России изучает историю нашего отечества, а не какой-нибудь другой страны. История земли «индивидуализирует» ничуть не меньше, чем история России, Франции и т. п. Стало быть, она совсем не укладывается в рамки того деления, которое пытается установить Риккерт. Наш автор и сам чувствует, что с этой стороны у него дело обстоит далеко не ладно. Он пытается поправить его тем, что признает существование «промежуточных областей», в которых исторический метод переходит в область естествознания (стр. 147 и след.). Но это признание ровно ничего не спасает.

Для примера он берет филогенетическую биологию. «Хотя она работает исключительно при помощи общих понятий, — соглашается он, — но эти понятия все же составляются таким образом, что исследуемое ею целое рассматривается с точки зрения его единственности и особности» (стр. 148). Однако это обстоятельство ничего не говорит, по его мнению, против его принципов деления наук: «Подобные смешанные формы делаются, наоборот, благодаря им, понятными именно как смешанные формы» (стр. 150). Но беда в том, что история представляет собою *совершенно такую же* смешанную форму, как и филогенетическая биология или геология. Если эти две последние науки принадлежат к «промежуточной области», то к ней же принадлежит и история. А если это так, то разрушается само понятие о названной области, потому что, по Риккерту, область эта есть та, которая лежит *между* историей и естествознанием.

Риккерт надеется спасти положение также указанием на то, что «вообще интерес к филогенетической биологии, по-видимому, потухает» (стр. 152). Может быть, это и так. Но дело совсем не в этом. Оно в том, какого метода держались ученые, пока интересовались этой наукой. А он был тот самый, которого держатся ученые, занимающиеся всеобщей историей. Кроме того, интерес, например, к геологии вовсе не «потухает». А ведь существования одной этой науки достаточно, чтобы опровергнуть предлагаемый Риккертом принцип деления наук.

Наш автор ссылается еще на то, что филогенетической биологии приходится оперировать с такими понятиями, как «прогресс» и «регресс», которые имеют смысл лишь с точки зрения

ценности (стр. 151). Но указываемое им обстоятельство отнюдь не решает вопроса о том, какого *метода* держится филогенетическая биология. Ведь и о геологии можно сказать, что она интересует человека главным образом как история планеты, на которой совершается развитие человеческой культуры. И с этим можно, пожалуй, согласиться. Но, даже согласившись с этим, все-таки надо будет признать, что «существенно» в глазах геолога, *как такового*, не то, что относится к каким бы то ни было культурным ценностям, а то — и только то, — что помогает ему понять и изобразить объективный ход развития земли.

То же и в истории. Неоспоримо, что каждый историк сортирует свой научный материал — отделяет существенное от несущественного — с точки зрения известной ценности. Весь вопрос в том, *какова природа* этой ценности. А на этот вопрос совсем нельзя ответить тем утверждением, что в данном случае ценность принадлежит к категории *культурных ценностей*. Совсем нет! Как человек науки — *и в пределах своей науки* — историк считает существенным то, что помогает ему определить причинную связь тех событий, совокупность которых составляет изучаемый им индивидуальный процесс развития, а несущественным то, что не имеет сюда отношения. Стало быть, мы имеем здесь дело совсем не с той категорией ценностей, о которых говорится у Риккерта.

У Риккерта обобщающему естествознанию противопоставляется история, изображающая данные процессы развития в их индивидуальном виде. Но, кроме истории (в широком смысле), есть еще социология, которая занимается «общим» в такой же мере, как и естествознание. История становится наукой лишь постольку, поскольку ей удается объяснять изображаемые ею процессы с точки зрения социологии. Поэтому она относится к социологии совершенно так же, как геология относится к «обобщающему» естествознанию. А из этого следует, что Риккертово *противопоставление* наук о культуре наукам о природе лишено всякого серьезного основания.

Не лишено интереса то, что к Риккерту питают теперь слабость некоторые теоретики синдикализма. Этим недурно определяется «ценность» их собственного учения.

О КНИГЕ Э. БУТРУ

Э. Бутру. Наука и религия в современной философии. Пер. В. Базарова, с предисловием переводчика. Библиотека современной философии. Выпуск третий. Изд. «Шиповник», СПБ 1910.

В своем предисловии к исследованию Э. Бутру г. В. Базаров говорит, что на вопрос: чем порождается конфликт между религией и наукой и может ли этот конфликт когда-нибудь и в чем-нибудь найти свое окончательное разрешение, всякий «просвещенный» человек ответил бы лет пятьдесят тому назад лишь презрительным пожатием плеч. Тогда думали, что такой вопрос нелеп, так как считалось, что наука находится в противоречии с теми представлениями, на которые опирается всякая религия. Теперь не то. Теперь истинно-«культурные» люди как нельзя более далеки от этого мнения. Теперь они думают, что толковать о названном конфликте нелепо не потому, что религия будто бы *уже опровергнута* наукой раз навсегда, а потому, что наука и религия вращаются в совершенно различных плоскостях. «Прежде, — рассказывает г. В. Базаров, — теоретические понятия боролись с догматами веры. То научные представления вытесняли собою верования, становились на их место, — и тогда люди науки говорили, что традиционная религия «опровергнута», что настало время создать «научную религию» и т. п. То, наоборот, наука казалась «обанкротившейся», неспособной разрешить «мировые загадки», — и тогда сторонники традиционной религии поднимали голову, с новым рвением восхваляя свой ключ к тайнам мироздания. И в том и в другом случае враждебно сталкивались между собою самые *содержания* науки и религии. Наличность у них общей почвы, а следовательно, и почвы для конфликта, не подвергалась сомнению... В настоящее время все настойчивее и настойчивее выдвигается иная точка зрения... Эта точка зрения признает, что в прошлых столкновениях оба противника были правы, и притом в самых крайних, самых

непримиримых своих выводах... Если все представления религии нелепы с научной точки зрения, если все представления науки нечестивы или — в лучшем случае — безразличны с точки зрения религиозной, то это как раз и значит, что между первой и второй областью немыслимо по существу дела никакое столкновение или противоречие... Люди старого закала ошибались не в том, что они считали религиозные и научные представления несовместимыми — здесь они были вполне правы, — а в том, что, несмотря на это, старались их во что бы то ни стало совместить» (стр. 5—8).

Это очень интересно. Одно жаль: *это не совсем согласно с исторической истиной*. «Прежде» теоретические понятия *далеко не всегда* боролись с догматами веры. Неужели «культурный» г. В. Базаров никогда не слыхал о так называемой *двойственной истине?* [1] Учение о такой истине зародилось еще в средние века и достигло полного развития в эпоху Возрождения. Его смысл именно в том и состоит, что истины науки «вращаются» в совершенно иной плоскости, чем истины религии. Стало быть, если «культурные» люди уверяют нас *в настоящее время*, что для столкновения между религией и наукой в сущности нет места, то они лишь разогревают нечто довольно-таки «прежнее» *. С другой стороны, давно ли «банкротство науки» было громко и торжественно провозглашено, например, Брюнтьером? Как известно, очень недавно. Значит, странно приурочивать рассуждения на тему об этом мнимом банкротстве к одному только «прежнему» времени. А изо всего этого следует, что «культурный» человек, написавший предисловие к книге Э. Бутру, плохо разбирается как в *истории* философской мысли, так и в *нынешних* «философских» настроениях.

Существуют вполне очевидные для беспристрастного наблюдателя общественные причины, побуждающие нынешних «философов» известного пошиба разогревать и подавать под *новым* соусом *старое* учение о «двойственной истине» **. Э. Бутру

---

* *Д. Г. Льюис* в своей «*Истории философии*» изображает дело так, как будто Фрэнсис Бэкон был одним из самых первых провозвестников «двойственной истины». Это не точно [2]. Но посмотрите, как формулирует эту истину сам Льюис, вполне ее признающий: «Теология вращается в сфере понятий, совершенно отличных от тех идей, которые составляют область науки; у теологии иные цели, иные методы, иные доводы. Понастоящему, между теологией и наукой не может быть никаких споров. И та и другая идут своей дорогой... у них нет общей почвы» (назв. соч., стр. 363 третьего русского издания). Это слово в слово то самое, что преподносит нам в «*настоящее время*» г. Базаров со слов Э. Бутру и его единомышленников в этом вопросе. А между тем Льюис — писатель, несомненно, «*прежний*»...

** См. превосходную статью *Л. И. Аксельрод*, Двойственная истина в современной немецкой философии. Сборник «Философские очерки», СПБ. 1906 г. [3]

принадлежит к числу разогревателей, произведения которых составляют то, что с полным правом можно назвать *схоластикой двадцатого века*. Он хорошо знает литературу своего предмета. Но в его сочинении нет ни одного атома оригинальности и ни самомалейшего литературного таланта. Поэтому от него веет непобедимой скукой. Берегись, русский читатель!

Вот образчик рассуждений Э. Бутру: «Человеку должно быть позволено исследовать условия не только научного познания, но и своей собственной жизни» (стр. 324). Это «но» бесподобно. Оно предполагает, что исследование человеком «своей собственной жизни» не может быть *научным*, но само собою разумеется, что это предположение совершенно неосновательно. А между тем на этом совершенно неосновательном предположении построена у Бутру вся защита прав религиозного образа мыслей. Нечего сказать, хорошо защищает он религию! Хорошенько ознакомившись с доводами таких защитников, перестаешь удивляться тому, что папа чуть не предает их анафеме. Римско-католическая церковь прекрасно понимает, что у религии есть много таких друзей, которые на самом деле хуже врагов.

«Каждое мое действие, — продолжает наш неудачный защитник религии, — каждое мое слово и каждая моя мысль свидетельствуют о том, что я приписываю некоторую реальность и некоторую цену моему личному существованию, его сохранению, его роли в мире. Я абсолютно ничего не знаю о том, имеет ли такое суждение объективное значение, да я вовсе и не нуждаюсь в том, чтобы мне его доказали. Если мне случается размышлять об этом убеждении, я нахожу, что оно есть лишь отпечаток моего инстинкта, моих привычек и моих предрассудков. Сообразно с этими предрассудками я внушаю себе мысль, что во мне заложена тенденция сохраняться в моем специфическом бытии, я считаю себя способным на что-то, я рассматриваю свои идеи как серьезные, оригинальные, полезные, работаю для их распространения и признания. Все это не выдерживает малейшего прикосновения мало-мальски научной критики [1]. Но без этих иллюзий я не мог бы жить, по крайней мере жить по-человечески; благодаря этим обманам мне удается облегчить некоторые несчастья, помочь некоторым из моих ближних переносить или любить свое существование; благодаря им я могу любить самого себя и искать для своих сил надлежащего применения» (та же стр.).

Тут весь Бутру, со всей изумительной шаткостью и со всей возмутительной безнравственностью своей слащавой аргументации. Ему и в голову не приходит, что отнюдь не живет *«по-человечески»* тот, кто живет лишь «благодаря» каким бы то ни было *«обманам»* и не может без них «искать для своих сил надлежа-

щего применения». Этот чувствительный человек не понимает, как ничтожна цена той будто бы помощи ближним, которая состоит в поддержании их *«иллюзий»!* Он даже не подозревает, что «не выдерживает малейшего прикосновения мало-мальски научной критики» именно эта его жалкая попытка найти теоретическое оправдание для *«иллюзий»*. И почему он вообразил, что «тенденция сохраняться в своем специфическом бытии» существует у него лишь благодаря самовнушению? В действительности тенденция эта свойственна всем организмам. Она есть неизбежное следствие и выражение жизни. Указывать на нее, как на доказательство того, что есть явления, недосягаемые для «научной критики», — значит просто-напросто играть словами. Ничего удивительного нет и в том обстоятельстве, что «я считаю себя способным на что-то». Пока «я» *жив*, у «меня» есть известные *силы*, а наличность этих сил побуждает меня считать себя *способным* сделать то или другое. Конечно, «я» могу преувеличить свои способности: недаром сказано, что ошибаться свойственно человеку. За примером ходить недалеко. Э. Бутру очень ошибается, считая соображения, приводимые им в защиту религии, «серьезными» и «полезными» (об их «оригинальности» я не говорю, как о таком предмете, о котором не может быть и речи). Но из того, что он ошибается, вовсе еще не следует, что свойственное людям упование на свои способности нуждается в каком-то мистическом обосновании и что его нельзя объяснить иначе, как с помощью «двойственной истины».

В заблуждениях есть своя закономерность. Так, заблуждение Э. Бутру, считающего «серьезной» и «полезной» свою защиту религии, обусловливается тем, что он является идеологом падающего общественного класса — *нынешней* французской буржуазии. Но и тут нет ровнехонько ничего недоступного для научной критики. Дело в том, что каждый общественный класс, подобно всякому индивидууму, защищает себя *как* может и *пока* может...

Сказанное полезно будет дополнить разбором следующего рассуждения нашего автора.

«Практика предполагает, во-первых, веру; во-вторых, объект, предположенный этой верой; в-третьих, любовь к этому объекту и желание реализовать его» (стр. 331).

Если я «предположил» волчицу в соседнем лесу, то мне нет ни малейшей надобности «предполагать» еще *веру* в нее, эту волчицу, для того, чтобы отправиться на охоту. Э. Бутру *помножает на два то, что должно оставаться в единственном числе*. Зачем же он это делает? По-моему, тут возможен только один ответ: чтобы приучить себя и читателя к неуместному употреблению слова *«вера»*. Человек, пришедший к тому убеждению, что практика немыслима без «веры», будет весьма склонен

к принятию «двойственной истины». Другими словами: Э. Бутру немножко хитрит. Но это не беда. Мы уже знаем, что *«иллюзии»* и *«обманы»* необходимы для *«человеческого»* существования.

Далее. Практика предполагает любовь к объекту. Это не всегда. Охота на волчицу предполагает любовь не к ней, а к охоте. Однако не будем строги. Допустим, что практика всегда требует любви к «предположенному» объекту. Что же из этого следует? Согласно Э. Бутру из этого следует, что практика невозможна без религии, так как «любовь, если заглянуть в нее поближе, выходит за пределы природы в собственном смысле этого слова» (стр. 333). Это очень убедительно! Даже более, чем думает Э. Бутру. В самом деле, так как самки хищных зверей, несомненно, любят своих детенышей, то выходит, что волчица, «предположенная» нами выше, тоже не чужда религиозного настроения.

Нельзя не признать, что плохо обстоит дело того общественного класса, идеологи которого принуждены «обманывать» себя — или только других? — подобной мудростью. В XVIII веке, накануне революции, идеологи французской буржуазии были много «серьезнее». Но то время прошло безвозвратно.

А г. В. Базаров, когда-то мнивший себя идеологом пролетариата? С ним дело обстоит еще хуже: он не ведает, что творит.

Еще раз: берегись, русский читатель!

ФРАНЦУЗСКИЙ УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ XIX ВЕКА

Различные системы и учения французского *утопического* социализма XIX в. очень значительно расходятся между собою по многим важным вопросам *. Тем не менее всем им свойственны некоторые основные черты, отличающие их от международного *научного* социализма нашего времени. Только потому, что существуют такие общие всем им черты, я и могу дать здесь характеристику французского утопического социализма; подробное изложение различных его учений и систем было бы тут невозможно, да и неуместно.

Чтобы выяснить себе черты, общие всем разновидностям французского утопического социализма указанной эпохи, необходимо прежде всего вспомнить его историческое происхождение.

* Слово *«социализм»* впервые появилось в английской и французской литературе в 30-х гг. XIX в. Автор статьи «Socialism» в «Encyclopaedia Britannica» (vol. XXII, p. 205) [«Социализм» в «Британской Энциклопедии» (т. XXII, стр. 205)] утверждает, что оно обязано своим происхождением возникшей в 1835 г. в Англии «Association of all Classes of all Nations» [«Ассоциации всех классов, всех наций»]. С другой стороны, Пьер Леру доказывает, что оно было употреблено в первый раз им в статье «De l'individualisme et du socialisme» [«Об индивидуализме и социализме»], появившейся в 1834 г. (см. Oeuvres de Pierre Leroux, t. I., 1850, p. 376 [Сочинения Пьера Леру, т. I, 1850, стр. 376], примечание). Но надо заметить, что в названной статье слово это употребляется у Пьера Леру лишь в смысле «преувеличения идеи ассоциации». Несколько позже оно стало обозначать всякое стремление переделать общественный строй с целью поднять благосостояние низшего класса и обеспечить социальный мир. Ввиду этой крайней неопределенности его значения ему нередко противопоставляли *коммунизм* как стремление, направленное к гораздо более определенной цели установления общественного равенства посредством обращения средств производства, а иногда также и предметов потребления в общественную собственность. В настоящее время слово «социализм» почти заменило собою слово «коммунизм»; но зато оно утратило свою первоначальную расплывчатость. Его нынешний смысл ближе к первоначальному смыслу слова «коммунизм».

I

Маркс говорит в своей полемике с Бруно Бауэром и его единомышленниками: «Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между учениями французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д., — с коммунизмом и социализмом» [1]. Это замечание подтверждается у Маркса, между прочим, тем соображением что, если человек черпает все свои ощущения, знания и т. д. из внешнего мира и из опыта, приобретаемого от этого мира, как учили материалисты XVIII века, то надо, стало быть, так устроить окружающий его мир, чтобы человек получал из этого мира достойные его впечатления, чтобы он привыкал к истинно человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком. Это совершенно справедливо. Маркс вполне прав также, утверждая, что, например, Фурье «выходит непосредственно из учения французского материализма» [2]. Кто усомнился бы в этом, тому я посоветовал бы сравнить учение Фурье о страстях хотя бы с тем, что говорится о них в первой главе первой части «Système social» * Гольбаха. Не менее интересным в этом же отношении могло бы оказаться и сравнение Фурье с Гельвецием. Но тут важно помнить вот что.

Хотя Фурье ** непосредственно выходит из учения французского материализма, он в то же время вполне отрицательно относится ко всей просветительной французской философии XVIII века. Такое отношение к ней сказывается уже в его первом сочинении: «Théorie des quatre mouvements et des destinées sociales» ***, вышедшем в 1808 г. в Лионе ****. Там мы читаем:

«С тех пор как философы обнаружили свою несостоятельность в своем первом же опыте — французской революции, все согласились между собою в том, что их философию следует рассматривать как заблуждение человеческого ума. И потоки политического и нравственного просвещения представились потоками иллюзий. Да и можно ли было найти что-нибудь другое в сочинениях тех ученых, которые, употребив двадцать пять столетий на усовершенствование своих теорий и соединив всё древнее и новейшее просвещение, на первом же своем шагу

* [«Социальной системы»]

** Родился 7 апреля 1772 г. в Безансоне. Умер в Париже 10 октября 1837 г.

*** [«Теория четырех движений и всеобщих судеб»]

**** На обложке обозначено: Лейпциг [3].

породили не меньше бедствий, чем они обещали благодеяний, и приблизили цивилизованное общество к состоянию варварства? Таково было следствие первых пяти годов, в течение которых во Франции подвергались испытанию философские теории. После катастрофы 1793 г. иллюзии рассеялись» *. В другом месте того же сочинения Фурье с негодованием вспоминает о тех схоластических ссорах из-за равенства (querelles scolastiques sur l'égalité), которые ниспровергали троны, алтари и законы собственности и благодаря которым Европа шла, по его словам, к варварству.

Фурье никогда не был сторонником старого порядка. Наоборот, всего вернее, что он, как и все третье сословие того времени, не одобрял этого порядка и желал его устранения. Но революционная борьба различных классов тогдашнего французского общества приняла — особенно в 1793 году — такой ожесточенный характер, что запугала Фурье, а с ним и большинство его современников. Так как он считал, что ответственность за «катастрофу 1793 года» падает на просветительную философию XVIII в., то он и объявил ее совершенно несостоятельной. В своем отрицательном отношении к ней он дошел до того, что выработал себе два методологических правила: 1) «абсолютное сомнение» (le doute absolu) [2] и 2) «абсолютное уклонение» (l'écart absolu) [3]. «Абсолютное сомнение» состояло в том, что он скептически относился к самым распространенным убеждениям своего времени. Например, — этот пример приводится им самим — все различные философские направления сходились между собою в уважении к цивилизации; но Фурье решил приложить свое правило «абсолютного сомнения» и к этому предмету: он усомнился в «совершенстве» цивилизации. Он спросил себя: «может ли существовать что-нибудь более несовершенное, нежели эта цивилизация, ведущая за собою столько бедствий? Может ли быть что-нибудь более сомнительное, нежели ее необходимость и неизбежность ее существования в будущем? Не вероятно ли, что она представляет собою лишь ступень в общественном развитии» **? Раз поставив перед собою эти вопросы, он скоро пришел к тому убеждению, что «цивилизация» — т. е., собственно, те общественные отношения, которые свойственны цивилизованным народам, — должна уступить место другим формам общежития, и принялся обдумывать природу этих будущих форм.

Что касается «абсолютного уклонения», то оно состояло у Фурье в решении «никогда не идти по путям, проложенным недостоверными науками», т. е. той же философией XVIII в.

* Назван. сочин., стр. 3 [1].
** Там же, стр. 7 [4].

Интересно, что для оправдания этого своего методологического правила Фурье приводит то обстоятельство, что «недостоверные науки», несмотря на огромные успехи промышленности, не сумели даже «предупредить бедность».

Однако уже самое применение этих двух методологических правил показывает, что, восставая против философии XVIII в., Фурье продолжал находиться под сильнейшим ее влиянием. Так, мы знаем, что названная философия была *прогрессивной* по своему существу. Глубокая вера в прогресс, в способность человека и человеческого общества к совершенствованию (perfectibilité) была одной из главнейших ее отличительных черт. Фурье очень любил едко посмеяться над этой верой. Но заметьте, что, применив к цивилизации правило «абсолютного сомнения», он усомнился, собственно, не в цивилизации, а только в неизбежности существования некоторых коренных недостатков, свойственных общественному строю цивилизованных народов. А когда он окончательно пришел к тому убеждению, что эти существенные недостатки могут быть устранены, когда он выработал план нового общественного устройства, тогда он, не переставая осмеивать учение «недостоверных наук» о способности человека и человеческого общества к совершенствованию, сам выступил энергичным работником в деле такого совершенствования. Не менее замечательно и то, что «*абсолютно уклонившись*» от хождения по путям, проложенным «недостоверными науками», он прежде всего столкнулся с *вопросом о бедности:* человек, упрекающий французскую философию XVIII века в том, что она не сумела предупредить бедность, остается верным ее духу, так как она настойчиво твердила: salus populi — suprema lex (благо народа — высший закон).

Но если это так, если, резко восставая против французской философии XVIII века и зло насмехаясь над ней, Фурье в сущности оставался ее верным последователем и клал ее выводы в основу своих собственных построений, то спрашивается: к чему же привело его «абсолютное сомнение» и «абсолютное уклонение»?

Оно привело его, во-первых, ко многим теоретическим *чудачествам*, над которыми так долго упражняли свое остроумие противники социализма. «Абсолютное сомнение» привело Фурье к пренебрежению такими правилами теоретического мышления, которыми никто не может пренебрегать безнаказанно. Когда он распространяется о «двусложном бессмертии» и строит «общую лестницу метемпсихозов» (échelle générale des métempsycoses) *; когда он уверяет нас, что «тот, кто нам дал льва, даст

* См. Oeuvres complètes de Ch. Fourrier. Paris MDCCCXLI, tome II, p. 319. [Полное собрание сочинений Ш. Фурье. Париж 1841, том II, стр. 319.]

нам также антильва, на котором мы будем ездить верхом с большой быстротой» *; когда он описывает хорошие стороны будущих антикитов, антиакул, антибегемотов и антитюленей **, — тогда он, очевидно, злоупотребляет «уклонением», явившимся в результате его восстания против всех прежних философов. Не будь этого восстания, он, вероятно, не обнаружил бы так много самоуверенности самоучки и постарался бы умерить полет своей фантазии.

Во-вторых, следуя правилу «абсолютного уклонения», Фурье, по его собственным словам, старался браться только за такие задачи, которых не касалась философия XVIII века. Так как эта философия много занималась *политикой* и *религией*, то Фурье, в противоположность ей, поставил себе в обязанность «искать общественного блага только в таких мероприятиях, которые не имели бы никакого отношения к администрации и духовенству, а распространялись бы только на промышленность и домашнюю жизнь и были бы согласимы со всяким правительством, не имея нужды в его вмешательстве» ***. *Этим в значительной степени определился характер его социальной системы: она в самом деле чужда каких бы то ни было политических стремлений.*

Но и это еще не всё. Так как восстание Фурье против французской философии XVIII века было вызвано тем, что он считал ее виновницей «катастрофы 1793 года», то он не только подчеркивал при каждом удобном (а пожалуй, даже и неудобном) случае, что его система *чужда всяких революционных стремлений*: он рекомендовал ее как единственное верное средство борьбы с этими стремлениями. В первом томе его книги «La fausse industrie, morcelée, répugnante, mensongère et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée» **** и т. д. есть интересная глава: «Notice sur les intérêts du Roi. — Moyens d'en finir des conspirations» (Заметка об интересах короля. — Средства покончить с заговорами). В ней Фурье доказывает, что, так как адская машина является новым оружием заговорщиков *****,

* Oeuvres complètes, t. IV, p. 254. Фурье уверяет, что, путешествуя верхом на антильве, можно будет, позавтракав в Париже, пообедать в Лионе и поужинать в Марсели; надо только переменять этих добрых животных, когда они устанут.

** Там же, стр. 255.

*** «Théorie des quatre mouvements», p. 8 [1]. [«Теория четырех движений», стр. 8]

**** [«Промышленность фальшивая, разобщенная, отталкивающая, лживая и, как ее противоядие, промышленность естественная, объединенная»]

***** Книга вышла в 1835 году, и заметка написана, как видно, под впечатлением известного покушения Фиески на жизнь Луи Филиппа (28 июля того же года).

то необходимо «испробовать изобретение, которое предупреждает заговоры, создавая всеобщее благосостояние и добрые нравы» (стр. 337). Затем следует довольно подробное изложение плана нового общественного устройства. Во втором томе того же сочинения, вышедшем год спустя, та же мысль повторяется в заметке: «Thème général, appliqué aux attentats régicides» (Общая тема в ее приложении к покушениям на жизнь коронованных особ). Фурье относит там покушения на счет просветительной философии. «В течение последних 40 лет, — говорит он, — короли находятся в борьбе с философией; они употребляют против нее лишь полумеры, которые только усиливают ее; они не умеют вызвать против нее действительную оппозицию и разоблачить ее ложное знание, противопоставив ей соперницу в лице точной науки о промышленном механизме и о судьбе общества» *. Само собою разумеется, что эта точная наука есть система Фурье, которая и рекомендуется Луи Филиппу как лучшее средство против заговоров.

Мы сейчас увидим, что Фурье совсем не составлял в этом случае исключения между социалистами своего времени. Напротив, подобные обращения очень характерны для французского утопического социализма XIX века. Поэтому полезно будет хорошенько выяснить себе их общую психологическую подкладку.

II

Посмотрите, как изображает Фурье — в своей цитированной выше книге «Théorie des quatre mouvements» — то революционное состояние общества, которое, по его словам, может быть устранено только осуществлением его плана общественной реформы.

«Да, — восклицает он, — цивилизованный порядок ** все более и более расшатывается; мы присутствуем при первом извержении вулкана, вызванном философией в 1789 году, за ним последуют другие, как только слабое царствование даст поблажку агитаторам ***, война бедного против богатого была так удачна, что интриганы всех стран думают только о том, чтобы ее возобновить. Напрасно стараются предупредить ее; природа смеется над нашим просвещением и над нашим предвидением; она сумеет вызвать революции посредством тех самых мер, которые принимаются нами для того, чтобы обеспечить общественное спокойствие» ****.

* Эта страница не нумерована, а следующая за ней помечена: М—616.

** Мы уже знаем, что так называет Фурье общественный строй цивилизованных обществ.

*** Книга вышла в 1808 г., т. е. в царствование Наполеона I, который, как известно, не давал поблажки «агитаторам».

**** Назван. сочин., стр. 388.

Тут каждое слово заслуживает величайшего внимания. Уже в 1808 году Фурье видит в великой революции один из эпизодов классовой борьбы: *войны бедного против богатого*. Он как бы с сожалением констатирует, что война эта была удачна. Можно подумать, пожалуй, что он сочувствовал старому порядку. Но, как уже сказано выше, это не так. Старому порядку он не сочувствовал; он только *отвергал борьбу классов вообще и особенно революционную борьбу классов*. Он держался того убеждения, что Франция могла бы избежать великой революции, если бы те открытия, которые удалось сделать ему *после* «катастрофы 1793 года», были сделаны каким-нибудь другим гением еще при старом порядке и своевременно положены в основу общественной реформы. Но теперь открытия сделаны; теперь общественные потрясения могут быть предупреждены, и война «бедного против богатого» будет избегнута, если только люди, заинтересованные в сохранении общественного спокойствия, поймут преимущества придуманной Фурье общественной системы. Поэтому он и обращался к ним, не жалея красок при изображении тех потрясений, которыми цивилизованное общество будет наказано за невнимательное отношение к его голосу.

Такова была его «тактика». Она характеризуется, во-первых, своей *аполитичностью;* во-вторых, — вполне отрицательным отношением к классовой борьбе. Легко видеть, что между этими ее двумя главнейшими чертами существовала теснейшая связь. Она состояла в том, что вторая черта породила первую.

«Катастрофа 1793 г.» вызвала у Фурье отрицательное отношение к классовой борьбе. А так как политика есть орудие классовой борьбы, то естественно, что за отрицанием этой последней у нашего автора последовало отрицание политики.

Не подумайте, что мы имеем перед собою лишь частный случай в истории утопического социализма. Нет! Случаев, подобных этому, так много, что у нас есть полное основание говорить об общем правиле. Вот еще один, пожалуй, менее яркий, но отнюдь не менее знаменательный.

Сэн-Симон * тоже смотрел на французскую революцию, как на борьбу классов, — именно класса, не имеющего собственности, с классом собственников, — и так же, как Фурье, он относился к этой борьбе очень неодобрительно. В брошюре «Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains» **, вышедшей в 1802 г., т. е. за шесть лет до появления первой книги Фурье, он называет французскую революцию ужасающим взры-

* Родился в Париже 17 окт. 1760 г.; умер там же 19 мая 1825 г.
** [«Письма женевского обитателя к современникам»] [1]

вом и величайшим изо всех бичей *. Он распространяется о «страшных жестокостях, вызванных этим приложением принципа равенства» **, и, обращаясь к классу, не имеющему собственности, говорит: «Посмотрите, что произошло во Франции в то время, когда там господствовали ваши товарищи: они породили голод» ***. Очевидно, и на Сэн-Симона самое сильное впечатление произведено было именно «катастрофой 1793 года». Если Фурье ставит эту «катастрофу» в вину философам XVIII столетия, то Сэн-Симон объясняет ее невежеством класса, не имеющего собственности. Но это лишь кажущаяся разница, так как «приложение принципа равенства» было, по мнению Сэн-Симона, не чем иным, как практическим применением крайних выводов из просветительной философии. Поэтому учение Сэн-Симона было так же аполитично, как и учение Фурье ****. В практическом отношении сэн-симонизм (первой манеры) есть не что иное, как исследование о мерах, которые надо принять для того, чтобы положить конец революции (sur les mesures à prendre pour terminer la révolution). До какой степени Сэн-Симон чужд был всяких революционных помышлений, видно, между прочим, из следующего места его только что цитированной мною книги «Du système industriel». На вопрос, какою силою произведены будут желательные для него перемены в общественных отношениях и кем будет направляться эта сила, он отвечает:

«*Эти перемены совершатся силой нравственного чувства, и эта сила будет иметь главным своим двигателем то верование, что все политические принципы должны выводиться из общего принципа, данного людям богом* («Любите друг друга». — *Г. П.*). *Эта сила будет направляться филантропами, которые при этом случае будут, как они были во время образования христианства, непосредственными агентами Вечного*».

---

* См. «Oeuvres choisies de C.-H. de Saint-Simon», t. I, Bruxelles 1859, p.p. 20 et 21 [1]. [«Избранные произведения К. А. Сен-Симона», т. I, Брюссель 1859, стр. 20 и 21.]

** Там же, стр. 31.

*** Там же, стр. 27.

**** Громы, направляемые Фурье против «философов», посылаются Сэн-Симоном по адресу «легистов». Их «метафизические учения» объясняют, по его мнению, неудачный исход французской революции. См. «Du système industriel, par Henri Saint-Simon» [«О промышленной системе Анри Сен-Симона»] [2]. С эпиграфом: «Dieu a dit: aimez-vous et secourez-vous les uns les autres». Paris 1821. Préface, p. I—VIII. [«Бог сказал: любите и помогайте друг другу». Париж 1821. Предисловие, стр. I—VIII.] Сэн-Симоново понятие «легист», иначе: *представитель «метафизических учений»*, аналогично знакомому уже нам по книгам Фурье понятию: «философ», иначе: представитель «недостоверных наук». У нас теперь это понятие обозначается словами: *революционная интеллигенция*.

Немного дальше Сэн-Симон прибавляет: «*Единственным средством, к которому прибегнут филантропы, будет устная и печатная проповедь*» *.

Подобно Фурье, Сэн-Симон, ужасающийся всякой мысли о классовой борьбе, любит подчас припугнуть своих читателей «классом, не имеющим собственности», «народом». В своем «IV письме господам промышленникам» он, изображая нежелательный оборот, который могла принять борьба промышленников с «феодализмом Бонапарта», пишет: «Кроме того, господа, нельзя без ужаса подумать, что в случае открытой борьбы он (феодализм Бонапарта. — *Г. П.*) мог временно привлечь на свою сторону народ. Хотя вы являетесь естественными и постоянными руководителями (chefs) народа и хотя он вас признаёт за таковых, опыт показал, что он может встать на некоторое время под знамя военных и легистов. Вы справедливо думаете, что то влияние, которое могли бы иметь на него агитаторы, теперь (сравнительно с тем, как было во время великой революции. — *Г. П.*) значительно уменьшилось... Но оно не совсем уничтожено. Догма турецкого равенства **... еще может, если вы не примете предосторожностей, произвести большие опустошения. С помощью каких мер будете вы бороться против обольщения этой догмой, если вы предварительно не дадите народу точных и ясных понятий об его истинных интересах» ***?

Эти строки как нельзя более убедительно показывают, что класс, не имеющий собственности, отнюдь не был тем классом, на который рассчитывал Сэн-Симон в деле осуществления своих практических планов. Точка зрения Сэн-Симона, как и точка зрения Фурье, отнюдь не была точкой зрения пролетариата.

Последователи этих двух великих основателей французского утопического социализма были вполне верны им в только что указанных мною и чрезвычайно важных отношениях. Они с негодованием отвергали всякую мысль о том, чтобы положить

* Подчеркнуто у Сэн-Симона. См. его «Adresse aux philantropes» [«Обращение к друзьям человечества»] [1] в только что названной книге, стр. 297, 298, 299 и 302. Отмечу для людей, интересующихся эволюцией идей Сэн-Симона, что уже в этой книге попадаются выражения: «le nouveau christianisme», «le christianisme définitif» [«новое христианство», «завершенное христианство»], и что уже в ней Сэн-Симон говорит подчас слогом Писания, призывая к себе les hérétiques en morale et en politique [еретиков в морали и политике] и т. п. (стр. 310). Ниже мы увидим, как надо понимать попытку Сэн-Симона опереться на религию.

** Так называл Сэн-Симон то равенство, к которому стремились коммунисты. Он утверждал, что такое равенство возможно только в восточных деспотиях.

*** «Du système industriel» [«О промышленной системе»], стр. 205—207.

совершающуюся в обществе классовую борьбу в основу своих социально-реформаторских стремлений. Для примера укажу на самого талантливого последователя Фурье [1] — Виктора Консидэрана *.

III

В своей брошюре: «Débacle de la politique en France» **, вышедшей в 1836 г., т. е. еще при жизни Фурье, Консидэран определяет политику как *«совокупность воюющих между собою мнений и теорий, относящихся к основным принципам правительства или к различным административным системам, которые оспаривают одна у другой портфели ради наибольшего блага нации»* ***. Последние слова этого определения, имеющие весьма заметный привкус иронии, показывают, что политика не имела большой цены в глазах Консидэрана и он не только не скрывает этого, но с удовольствием замечает, что сравнительно с недавним временем интерес и уважение к политике вообще очень сильно упали во Франции ****. Почему же? Вследствие некоторых теоретических ошибок политики (erreurs théoriques de la politique). В чем состояли эти ошибки? Ответ: «Вместо того, чтобы заниматься исследованием о средствах, необходимых для *соглашения интересов* (l'alliance des intérêts), которое принесло бы пользу всем интересам, люди (принадлежащие к различным политическим партиям. — *Г. П.*) занимаются исключительно *тем, что поддерживают и усиливают их борьбу*, выгодную лишь для тех, которые торгуют этою борьбою» (qui trafiquent de cette lutte) *****.

Политика есть орудие классовой борьбы; Консидэран, подобно своему учителю Фурье, не хочет классовой борьбы; поэтому он — опять-таки подобно Фурье — отворачивается от политики. Это как нельзя более логично. В другом месте той же брошюры Консидэран выдвигает как истину, которой нельзя не признать, следующее положение:

«*Мы все заинтересованы в том, чтобы все без исключения были счастливы; и для каждого класса лучшее средство обеспечения его частных интересов заключается в том, чтобы связать их с интересами других классов*» ******.

И совершенно так же, как Фурье, Консидэран относится отрицательно к французской философии XVIII в. Он называет *ее разрушительной* (subversive) и говорит, что, когда начала

* Родился в 1808 г., умер в 1893 г.
** [«Крах политики во Франции»]
*** Курсив мой.
**** Назван. сочин., стр. 2 и 52.
***** Назв. сочин., стр. 16. Курсив Консидэрана.
****** Там же, стр. 63. Курсив Консидэрана.

осуществляться основная идея этой философии, состоявшая в низвержении феодализма и католической религии, произошли сильные общественные потрясения. Он дает понять, что, по его мнению, уже в конце XVIII ст. были такие средства, которые давали возможность улучшить общественный порядок, не прибегая к революционной борьбе *. А что касается его собственной эпохи, то у него решительно нет ни малейшего сомнения насчет возможности мирного преобразования общества. Возможность эта в полной мере дана открытиями Фурье, указывающими вернейшие средства согласить между собою интересы всех общественных классов. Этого не хотят понять революционеры, так охотно прибегающие к насильственным действиям **. Вот почему Консидэран весьма строго осуждает революционеров. Правда, он не дает спуска и охранителям, которые, по его словам, своею неумелостью компрометируют свое собственное дело ***. Но при всем том он убежден, что «в настоящее время партия, заинтересованная в сохранении порядка, менее антисоциальна (moins anti-social), нежели та, которая стремится к его низвержению». Почему? «Так как из современного положения общества явствует, — отвечает Консидэран, — что теперь надо не драться, а улучшать и организовать, *то партия, которой само ее положение дает любовь к порядку, менее неблагоприятна* (moins défavorable) *для нужного теперь дела, нежели та партия, которая все еще хочет изгонять, разбивать, низвергать»* ****.

Совершенно так же рассуждал у нас покойный Л. Н. Толстой: он тоже, и в силу совершенно тех же соображений, более сочувствовал охранителям, нежели революционерам.

Все это, я надеюсь, достаточно характерно. Но еще более ярко выражается взгляд Консидэрана в следующих его словах:

«Всякое восстание одного элемента против другого не правомерно; правомерно только согласие, гармония, полное и свободное развитие порядка» *****.

---

* Там же, стр. 147.

** Напомню, что цитируемая брошюра Консидэрана вышла в 1836 г., т. е. в самый бурный период монархии Луи Филиппа.

*** Он говорит, что они всегда готовы приставить городового к каждому благородному чувству (там же, стр. 24). Это, поистине, поразительная меткость.

**** Там же, стр. 57. Курсив Консидэрана.

***** Там же, стр. 91, ср. его: «Principes du socialisme, manifeste de la démocratie au XIX siècle». 2-me édition, Paris 1847. [«Принципы социализма, манифест демократии XIX века», изд. 2-е, Париж 1847.] В этом сочинении, написанном в такое время, когда Консидэран уже значительно менее расположен был к отрицанию политики, *революционная партия* называется иначе *реакционной демократией*, так как прогрессивна только мирная демократия (стр. 45). Из всех революционеров наиболее резкому осуж-

В этих словах выражается вся тактика утопического социализма *. Я не говорю, что тактика эта всегда оставалась неизменной. Это было бы совершенно неестественно в такой стране, как тогдашняя Франция, жившая лихорадочно-возбужденной общественной жизнью. Но, несмотря на свои изменения, тактика утопического социализма до конца сохранила в общем свой только что указанный мною характер. И, как ни многочисленны отдельные черты, отличающие одну школу утопического социализма от другой, все эти школы — опять за немногими исключениями, о которых ниже, — аполитичны и все они, за теми же редкими исключениями, отрицательно относятся к классовой борьбе.

Возьмем сен-симонистов. Излагая свое учение, они указывают на совершавшуюся в истории борьбу классов и на эксплуатацию «человека человеком». Они говорят, что в современном обществе люди праздные (les oisifs) эксплуатируют трудящихся (les travailleurs). Уже в своем первом органе, «Le Producteur» **, выходившем в 1825—1826 гг. [1], они утверждают, что отныне уже *«невозможно думать, будто интересы праздных одинаковы с интересами трудящихся»* ***. Цель общественного развития заключается, по их словам, в устранении классового антагонизма и в торжестве «ассоциации». Но когда поднимается речь о том, какой же путь приведет к торжеству «ассоциации», они указывают на *примирение между классами*. Все это можно прочитать в интересном сборнике их лекций: «Doctrine saint-simonienne Exposition» **** (см. особенно первый том) [2]. Но с наибольшей выпуклостью взгляды эти обнаружились в *«Докладе о работах сэн-симонистской семьи»*, который был представлен в 1831 г. Стефаном Фляшà «отцам»[3] Базару и Анфантэну.

дению со стороны Консидэрана подвергаются *«политические* коммунисты», которые «решительно принимают великую материальную революцию» (стр. 46). Об этих коммунистах ниже.

* Другой ученик Фурье, бывший сен-симонист Пажэ, говорит, что его единомышленники «покинули поле политики для того, чтобы упражнять свой ум на более плодородной почве социальных вопросов». («Introduction à l'étude de la science Sociale», Paris 1838 [«Введение в изучение социальной науки», Париж 1838], стр. XI.) Здесь *политика* резко противопоставляется, как мы видим, деятельности в области *социальных* вопросов. Это противоположение встречается у огромнейшего большинства утопических социалистов. Ниже мы увидим, чем объясняются исключения из этого общего правила. Но для утопического социализма характерно именно это правило, а не исключения из него. Заимствованное с Запада противопоставление политики деятельности на социальной почве господствовало также в русской литературе вплоть до победы в ней марксизма.

** [«Производитель»]

*** См. статью Анфантэна: «Opuscules financiers» [«Финансовые этюды»] во II томе «Producteur», стр. 479.

**** [«Изложение учения Сен-Симона»]

Стефан Фляша не только признаёт разделение современного общества на два класса, но выражается гораздо точнее, нежели большая часть его единомышленников. Между тем как в представлении огромного большинства сэн-симонистов современное им общество разделялось на класс «праздных», с одной стороны, и класс «трудящихся» — с другой, Фляша говорит о противоположности между *буржуазией* и *пролетариатом*, наивно полагая, однако, при этом, что за разницей терминов здесь не скрывается никакой разницы общественных отношений. Он констатирует, что после революции 1830 г. буржуазия не нашла нужным серьезно подумать об интересах пролетариата. И при всей своей готовности извинить эту ошибку буржуазии он все-таки считает нужным напомнить, что пора исправить ее, так как в противном случае обществу грозят «потрясения, более продолжительные и более глубокие, нежели те, которыми ознаменовалась борьба буржуазии с феодализмом» *. Мы видим отсюда, что воспоминание о классовой борьбе в эпоху великой революции очень свежо у социалистического докладчика. И это воспоминание заставляет его стремиться к примирению классов. Он приводит слова Сэн-Симона о том, что английские пролетарии готовы при первом удобном случае начать *войну бедных против богатых* **, и говорит:

«Вот при каких обстоятельствах мы появляемся на сцене. Буржуазии мы говорим: *мы голос народа*, требующего своей части в ассоциации, *голос энергичный*, так как требование справедливо, но *мирный*, так как, вестники будущего, мы знаем от своего учителя, что насилие ретроградно и что его царство принадлежит прошедшему. Народу мы говорим, мы повторяем каждый день: мы — *голос буржуазии;* все вы, страдающие, требуете всеобщей ассоциации, и вы получите ее, ибо ее хочет бог. Но она будет дана вам только если вы будете требовать *мирно и постепенно*. Если же вы попытаетесь насильно вырвать орудия труда из рук тех, которые владеют ими теперь, то помните, что сильные люди, которые будут руководить вашею яростью, не преминут поселиться в отелях и дворцах, отнятых у их старых владельцев, и дело сведется для вас к перемене господ» ***.

Это предостережение насчет «сильных людей» может удивить современного читателя. Но, по понятиям докладчика, оно не заключало в себе ничего странного: по мнению Фляша, пролетариат не способен был «вследствие своего невежества ясно

* См. «Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin», vol. IV, p. 58—59, Paris 1865. [«Сочинения Сен-Симона и Анфантена», т. IV, стр. 58—59, Париж 1865.]

** Подчеркнуто у Фляша.

*** Там же, стр. 70, 71 и 72.

формулировать свои нужды и свои надежды» *. *Такой* общественный класс, действительно, легко провести за нос. Весь вопрос в том, могло ли воздержание от политики способствовать умственному развитию такого общественного класса.

До какой степени примирительное настроение было в духе того времени, вернее: в духе тех людей того времени, которые интересовались социальными вопросами, показывает, между прочим, следующий факт.

Когда Пьер Леру ** — как известно, возбуждавший большой интерес у нас, в кружке Белинского и Герцена, и прозванный там, ради осторожности, *Петром Рыжим* — примкнул к сэн-симонистам, он указал на мирный характер их «доктрины», как на одну из тех его сторон, которые наиболее повлияли на него в смысле обращения ***.

Луи Блан **** тоже не желает ничего слышать о классовой борьбе. Его знаменитое сочинение «Organisation du travail», начинается словами: «К вам, богатые, обращается эта книга, потому что в ней речь идет о бедных. Их дело — ваше дело». Ниже это обращение опять появляется в несколько измененной форме: «О богатые, вам, повторяю, посвящена эта книга... Да! святое дело бедных — ваше дело... Только с их освобождением откроются для вас неизвестные вам доныне сокровища спокойных радостей» *****.

Даже Прудон ******, которого многие до сих пор почему-то считают большим революционером, на самом деле отвергал революционную постановку социального вопроса. В письме к Марксу, от 17 марта 1846 г., он говорит: «Мы не должны выдвигать революционное действие как средство социальной реформы, потому что это мнимое действие было бы просто-напросто обращением к силе, к произволу, короче — противоречием. Поэтому я ставлю себе такую задачу: посредством известной экономической комбинации вернуть обществу те богатства, которые ушли от него посредством другой экономической комбинации (процент на капитал, арендная плата за землю, плата за квартиры, ростовщичество). Другими словами, обратить в политической экономии теорию собственности против

* Там же, стр. 58.

** Родился в Париже в 1797 г., умер там же в 1871 г.

*** См. его «Открытое письмо», напечатанное в «Globe» [1]. [«Земном шаре»]

**** Род. 29 окт. 1811 г., умер 6 декабря 1882 г.

***** «Organisation du travail», IV-e édition, Paris 1845. Introduction, p. p. V и XXV. [«Организация труда», изд. IV, Париж 1845. Введение, стр. V и XXV] [2]. Первое издание этого сочинения вышло в 1840 г.

****** Род. 15 января 1809 г., умер 19 января 1865 г.

собственности для того, чтобы обеспечить свободу и равенство» *.

Это желание решить социальный вопрос посредством *экономической комбинации* означает уже хорошо знакомое нам отрицание *политики*. Это отрицание всегда играло в рассуждениях Прудона решающую роль. Оно привело его к анархизму, а от него перешло к М. А. Бакунину, Элизэ Реклю, П. А. Кропоткину, Ж. Граву и другим теоретикам анархизма, а также к нынешним французским и итальянским «революционным синдикалистам».

В 1848 г. Прудон, со свойственной ему пышностью фразеологии, восклицал по поводу того, что временное правительство предпочло трехцветное знамя красному [1]: «Бедное красное знамя, все покидают тебя! Но я целую тебя, я прижимаю тебя к моей груди... Красное знамя — это федеральное знамя человеческого рода» **. Но эта горячая приверженность к красному знамени нисколько не мешала ему проповедовать союз пролетариата с буржуазией. Так, когда была выставлена его кандидатура в Безансоне, он в своем обращении к избирателям писал: «Работники, протяните руку вашим патронам, а вы, патроны, не отталкивайте тех, которые работали у вас» ***. В своем органе «La Voix du Peuple» **** (в № от 20 марта 1850 г.) он писал: «Объединение буржуазии с пролетариатом означает теперь, как и прежде, освобождение крепостного; оборонительный и наступательный союз промышленников с трудящимися против капиталиста и дворянина; солидарность интересов между пролетарием и хозяином» *****.

Противопоставление *хозяина капиталисту* показывает, что под буржуазией Прудон понимал, собственно, мелкую буржуазию: он приглашал *хозяина* объединиться *с подмастерьем* (le compagnon). Это следует заметить в качестве материала для характеристики свойственного социалистам-утопистам взгляда на экономические отношения современного им общества. Мне еще придется подробно разбирать этот взгляд. Теперь же я прибавлю пока одно: книга Прудона «Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle» ******, которая вышла в 1851 г. [2]

---

* Не имея под руками переписки Прудона, я цитирую здесь по книге «Abrégé des oeuvres de Proudhon» [«Отрывки из сочинений Прудона»], где письмо это приведено, к сожалению, не полностью, на стр. 414—415.

** См. «P. J. Proudhon», par *A. Desjardins*, Paris 1896, v. I, p. 90. [«П. Ж. Прудон», А. Дежардена, Париж 1896, т. I, стр. 90] Примечание.

*** Цитиров. в назв. сочин. Desjardins, p. 99.

**** [«Голос народа»]

***** Цитиров. у *Карла Диля*, P. J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben, III Abteilung, Jena 1896, S. 100. [П. Ж. Прудон, его учение и жизнь, часть III, Иена 1896, стр. 100.]

****** [«Всеобщая идея революции в XIX веке»]

и надолго оставила глубокий след в воззрениях социалистов латинских стран и России, посвящена буржуазии. Посвящение заключает в себе целое похвальное слово этому классу. «Вам, буржуа, посвящаю я эти новые опыты, — говорит Прудон, — во все времена вы были самыми неустрашимыми, самыми ловкими революционерами... Вы сами, вы одни, — да, вы выработали принципы, заложили основы революции в XIX в. Ничто предпринятое без вас и против вас не было жизнеспособно. Ничто предпринятое вами не погибло. Ничто подготовленное вами не окончилось неудачей... Возможно ли, чтобы, сделав столько революций, вы окончательно стали, вопреки интересу, вопреки разуму, вопреки чести, контрреволюционерами?» и т. д. Потом Прудон говорит о 1793 г., в течение которого болтливые народные трибуны не смогли, по его выражению, ровно ничего сделать, и о революции 1848 г., не сумевшей решить социальный вопрос, а в заключение опять зовет буржуазию к примирению с пролетариатом: «Я говорю вам: примирение — это революция». На основании этих слов можно, пожалуй, подумать, что в 1851 г. Прудон сделался революционером; но это предположение опровергается содержанием книги: в ней подробнейшим образом излагается проект совершенно мирной «социальной ликвидации», которая выдается автором за социальную революцию только потому, что он вообще очень сильно злоупотребляет терминологией.

Характерное для утопического социализма отвращение от революционного способа действий классически выразилось в словах Этьена Кабэ:

«Если бы революция была у меня в руке, то я не разжал бы руки даже в том случае, если бы мне пришлось умереть в изгнании» *.

IV

Итак, социалисты-утописты признают наличность классовой борьбы в современном обществе. Но они не приурочивают к ней своих реформаторских планов; они решительно не желают опереться на нее для их осуществления. Они надеются, что планы эти будут осуществлены путем примирения классов. Сообразно с этим они отвергают революционный способ действия и поворачиваются спиной к политике **.

* «Voyage en Icarie». Paris 1845, p. 565. [«Путешествие в Икарию». Париж 1845, стр. 565.][1] Курсив в подлиннике. — Кабэ родился 2 янв. 1788 г., ум. 8 ноября 1856 г. — Первое издание его «Путешествия в Икарию» вышло в марте 1842 г. [2]

** «Nous sommes *religieux*, c'est à dire *pacifiques et aimants* envers *tous les hommes, toutes les classes, tous les partis*... Nous pensons que la violence est toujours funeste, toujours *impie*» [«Мы *религиозны*, т. е. *мирны и*

Когда разразилась июльская революция, сэн-симонисты решили не принимать в ней участия. Их «отцы», Базар и Анфантэн, в особом послании к сэн-симонистам, находившимся в провинции, писали: «Те, которые торжествуют теперь, без сомнения возмутятся тем, что они назовут нашей холодностью, нашим индифферентизмом; мы готовы вынести их оскорбления и их насилия... Дорогие дети, нам предстоит более счастливая судьба». Эта более счастливая судьба заключалась в работе над «осуществлением царствия божия на земле» (la réalisation du règne de dieu sur la terre), как выражались авторы послания.

Но отвернуться от политики не значит удалить с исторической арены действующие на ней политические силы. Даже отвернувшись от политики, социалисты-утописты не могли не сознавать присутствия там этих сил. И вот у них рождалось желание так или иначе использовать их для своих целей. Как же использовать? Для этого было только одно средство: надо было убедить данного влиятельного представителя данной политической силы в том, что правильно понятые интересы его собственного дела требуют возможно скорого осуществления данного реформаторского плана. Но как убедить? Это зависело от того, к кому именно обращался реформатор и при каких именно политических обстоятельствах имело место обращение. Когда Сэн-Симону захотелось привлечь к своим сочинениям внимание Наполеона I, он дал одному из них заглавие, обещающее указать средство победы над Англией (Moyens de faire reconnaître aux anglais l'indépendance des pavillons) *, хотя в действительности сочинение это было посвящено совершенно другому предмету [1]. Когда Фурье вздумал привлечь на свою сторону Луи Филиппа, которого беспокоили заговорщики, он принялся твердить, что заведение фаланстеров есть лучшее средство борьбы с революционерами. Когда полиция июльской монархии арестовала герцогиню Беррийскую, сделавшую попытку реставрации в пользу своего сына герцога Бордосского, и когда во французском обществе стали говорить, что ей грозит смертная казнь, «отец» Анфантэн тотчас написал открытое «Письмо к королеве», в котором он, восставая против смертной казни, возвещал *(жирным шрифтом)* будущую эмансипацию женщин (*«la femme s'affranchira!»*). Сообщая своим «детям»

любим всех людей, все классы, все партии... Мы думаем, что насилие всегда пагубно, всегда *безбожно*»],— так выражался Шарль Лемонье в воззвании к сэн-симонистам, помеченном 7 июня 1832 года. Далее он заявлял, что сэн-симонисты любят все партии, но не идут ни с одной из них, и намечал *свою* программу, способную, как он думал, объединить людей всех политических мнений: 1) немедленная постройка железной дороги из Парижа в Марсель, 2) улучшение водопровода и канализации в Париже, 3) проведение улицы от Лувра к Бастильской площади, и т. д.

* [«Средство заставить англичан признать независимость флотов»]

об этом письме, он выражал надежду, что оно будет способствовать «вовлечению женщин в политику» *. Уехав впоследствии в Алжир, Анфантэн пытался через одного из своих корреспондентов войти в сношения с герцогом Орлеанским. Эта попытка повлекла за собою то трагикомическое последствие, что названный герцог благосклонно предложил «Верховному Отцу» сэн-симонистов место супрефекта. К сожалению, это не отрезвило Анфантэна. Он не переставал строить широкие планы насчет проповеди между коронованными особами («apostolat princier»). Эти планы привели его к некоторым весьма грубым — правда, гораздо более теоретическим, нежели практическим, — ошибкам. Известно, что Г. Гейне относился к сэн-симонистам с интересом и сочувствием. Первое издание своей книги «De l'Allemagne» ** он посвятил «Отцу» Анфантэну. В ответ на это посвящение Анфантэн напечатал под заглавием «Генриху Гейне» («A Henri Heine») письмо, в котором развивал, можно сказать, изумительные политические взгляды.

Говоря о Германии, он обнаружил огромную симпатию к Австрии (к Австрии Меттерниха!). Австрия была, по его словам, представительницей порядка, иерархии, чувства долга и в особенности мира. «Признавая, что догма свободы и равенства недостаточно полна, недостаточно совершенна для того, чтобы управлять народами, благословим Австрию за то, что она сопротивлялась вторжению этих чисто революционных идей и оттолкнула их даже в лице Иосифа II; благословим возвышенное терпение этого народа, который беспрестанно подвергался сабельным ударам со стороны революции, воплощенной в Наполеоне... благословим Австрию за то, что она дала благородное убежище последним представителям феодального права, нашим старым Бурбонам, так как бог еще не сказал своего последнего слова насчет формы того перехода, посредством которого человечество упраздняет старое право и заменяет его новым; благословим ее, наконец, за то, что она простирает через Альпы свою тяжелую руку, сдавливающую народы Италии и мешающую им резать друг друга. Окруженная народами, в которых происходит освободительное брожение, она беспрестанно твердит спокойным и важным голосом: дети, вы не любите порядка, вы не созрели для свободы».

* «Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin». Paris 1866, v. VIII, p. 168. [«Сочинения Сен-Симона и Анфантена». Париж 1866, т. VIII, стр. 168.] Письмо напечатано на стр. 165 и 166 того же тома. Герцогиня Беррийская была арестована 6 ноября, а письмо написано 9 того же месяца (1832 г.). Отсюда видно, как торопился Анфантэн вовлечь женщин «в политику». После всего сказанного едва ли надо прибавлять, что слово «политика» имело здесь очень своеобразный смысл.

** [«О Германии»]

Далее Анфантэн признается, что война против «Священного союза» и против «обскурантизма кабинетов» кажется ему вещью изношенной, «по крайней мере для людей сильного закала» *.

Гейне молчаливо отозвался на это письмо тем, что снял посвящение Анфантэну со следующих изданий своей книги «О Германии». Это было, конечно, самой выразительной его критикой **.

У Анфантэна вряд ли было какое-нибудь пристрастие к легитимизму. Он просто хотел с дипломатической тонкостью выполнить свою апостольскую миссию в среде высокопоставленных лиц, по самому положению своему склонных защищать «порядок».

Когда Луи Бонапарт, очень далекий от легитимизма, совершил государственный переворот во Франции, Анфантэн принялся кокетничать со счастливым авантюристом и даже выработал для него целую программу действий. Правда, она вовсе не отличалась определенностью. Анфантэн хотел, чтобы Луи Бонапарт служил делу хорошего социализма (bon socialisme). Это служение должно было состоять в отказе от милитаризма и в энергичном содействии мирному промышленному развитию Франции ***.

Читатель услышал, может быть, некоторые иронические ноты в моем изложении. Само собой разумеется, что вся апостольская миссия Анфантэна в среде высокопоставленных лиц не может быть рассматриваема теперь иначе, как с улыбкой. Но несправедливо было бы относить эту ошибку Анфантэна на его личный счет. Ошибки, подобные этой, настойчиво подсказывались всей логикой того отрицательного отношения социалистов-утопистов к политике, на которое было указано мною выше. *Отрицание политики* логически *вело* (и до сих пор неизменно *ведет* тех, которые грешат им) к *политиканству*. Конечно, один из представителей утопического социализма совершал в своем политиканстве более грубые, а другой — менее грубые ошибки. Но это частность. Сущность же дела состояла в том, что, раз отвернувшись от политики и начав политиканствовать, даже самые выдающиеся люди не могли избежать подчас самых невероятных, с нашей теперешней точки зрения, промахов.

Вот убедительное доказательство. «Человек-террор» (l'homme-terreur), Прудон, вообще говоря, очень мало походил на

* Там же, том X, стр. 118—119.

** Однако письмо было с одобрением встречено даже таким видным сэн-симонистом, как Олэнд Родриг. (См. «Histoire du Saint-Simonisme» par. *S. Charlety* [«История сен-симонизма» *С. Шарлети.*] стр. 315, примечание.)

*** Об этом см. в «Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin», t. X, p.p. 200 и 205. [«Сочинения Сен-Симона и Анфантена», т. X, стр. 200 и 205.]

«Верховного Отца» Анфантэна. Во многих отношениях он был настоящим его антиподом. А между тем и он не избежал промахов, совершенно подобных тем, которыми только что удивил нас Анфантэн.

Прудон был, как известно, родоначальником французского *анархизма* *. В качестве анархиста он смотрел на политику с самым высокомерным презрением. Однако это презрение не спасало его от политиканства; напротив, оно толкало его к нему. В одном из своих писем он говорит, что тот, кто занимается политикой, должен «мыть руки в навозе» **. Это мытье рук в навозе и есть политиканство. Как усердно предавался он ему по временам, показывает его книга «La révolution sociale, démontrée par le coup d'état du 2 décembre» ***, в которой он усиливается убедить читателя — и прежде всех других, разумеется, самого Луи Бонапарта — в том, что историческое значение 2 декабря, «это — революция демократическая и социальная» ****.

Когда *политиканство* достигает такой степени интенсивности, оно является не только логическим следствием отрицания *политики*. Оно служит также едва ли не лучшим показателем сбивчивости, запутанности *социальных* взглядов занимающегося им утописта.

V

Спешу напомнить читателю, что в утопическом французском социализме XIX в. существовало течение — оно было одной из разновидностей *коммунизма*, — которое вовсе не отвергало классовой борьбы и совсем не отрицало политики, понимая ее, правда, в довольно узком смысле. Оно являлось, как я уже сказал выше, исключением из общего правила. Но чтобы хорошо понять смысл этого *исключения*, необходимо предварительно рассмотреть со всех сторон само *правило*.

Отвергая борьбу классов, социалисты-утописты понимали в то же время ее историческое значение. Это кажется парадоксом, но это, несомненно, так. Читатель уже знает, что великая французская революция была, в глазах Сэн-Симона, Фурье и их последователей, «войной бедного против богатого». Что касается Сэн-Симона, то, высказав этот замечательный взгляд на

---

* Он вывел свою теорию *анархии* из той мысли Сэн-Симона, что роль власти в общественной жизни уменьшается в процессе исторического развития и будет сведена со временем к нулю.

** «Se laver les mains dans la crotte». *Desjardins*, Proudhon, t. I, p. 190. [*Дежарден*, Прудон, т. I, стр. 190.]

*** [«Социальная революция, проявившаяся в государственном перевороте 2 декабря»]

**** См. 5-е изд. назв. книги, стр. 93.

французскую революцию еще в 1802 г., он впоследствии развил его довольно подробно. Он говорил, что в каждой стране основной закон есть тот, который определяет собою собственность (gouverne la propriété) и учреждения, ее охраняющие. Цель общественного союза есть производство. А потому во главе его всегда стояли и будут стоять люди, руководящие производством. До XV столетия нашей эры важнейшей отраслью общественного производства было земледелие. Земледельческими работами руководило тогда дворянство. Поэтому светская власть сосредоточивалась в его руках *. Но мало-помалу выросла новая общественная сила, *третье сословие*. Нуждаясь в поддержке, сословие это заключило союз с королевской властью, и этим союзом определилось все последующее развитие общества. Говоря это, Сэн-Симон имел в виду собственно Францию и очень сожалел, что в лице Людовика XIV королевская власть изменила третьему сословию и перешла на сторону аристократии. Бурбоны очень дорого заплатили за эту ошибку, которая, впрочем, не остановила развития третьего сословия. Борьба нового промышленного порядка со старой феодальной системой вызвала французскую революцию, и она же определяет собою важнейшие общественные события наших дней.

Эти философско-исторические взгляды Сэн-Симона перешли от него к Огюстэну Тьерри. Сэн-Симон думал даже, что и Гизо положил их в основу своих исторических исследований. Возможно, что великий французский историк пришел к ним независимо от Сэн-Симона: такие исторические взгляды были тогда довольно сильно распространены. Одно не подлежит сомнению: и Гизо, и Тьерри, и Минье, и все французские историки этого направления держались именно тех исторических взглядов, первым систематическим проповедником которых выступил Сэн-Симон. Изучая эти взгляды, невольно и часто вспоминаешь теорию, сложившуюся впоследствии и получившую название исторического материализма. Они, действительно, послужили важным материалом для выработки этой теории. Но до поры до времени они очень хорошо уживались с самым крайним историческим идеализмом. Ниже я объясню эту кажущуюся странность. А теперь для моей цели достаточно отметить, что вслед за Сэн-Симоном и Фурье огромное большинство французских социалистов-утопистов видело — правда, с сожалением, но все-таки видело — в истории Европы длинный процесс клас-

---

* См. «Opinions littéraires, philosophiques et industrielles». Paris 1825, p. p. 144—145. См. также «Catéchisme des industriels» в «Oeuvres de Saint-Simon», изд. О. Родригом. Paris 1832, p. 18. [«Рассуждения литературные, философские и промышленные» [1]. Париж 1825, стр. 144—145... «Катехизис промышленников» [2] в «Сочинениях Сен-Симона»... Париж 1832, стр. 18.]

совой борьбы, порой доходившей до крайней степени обострения.

То же видели социалисты-утописты и в современном им обществе. Они не переставали говорить о происходящей в нем классовой борьбе. Они оплакивали существование такой борьбы и стремились к примирению классов *. Их разнообразные системы представляют собою, в своей практической части, не что иное, как совокупность таких мер, которые должны положить конец войне классов и установить социальный мир. Но уже одно то обстоятельство, что они оплакивали классовую войну и стремились к социальному миру, показывает, что наличность такой войны вполне признавалась ими. И вот естественно возникает вопрос: какие же именно классы являлись, по мнению французских социалистов-утопистов, главными участниками войны, происходившей в недрах новейшего общества? Решение этого вопроса чрезвычайно важно для истории социалистических идей.

Сэн-Симон держался, как уже сказано, того убеждения, что самые важные события внутренней жизни современного ему общества определялись борьбой нового промышленного порядка со старой феодальной системой, короче — промышленников с феодалами. Эта борьба и была, в глазах Сэн-Симона, важнейшей классовой борьбой его времени. Он говорил: «В течение пятнадцати веков феодальная система постепенно дезорганизовалась, а промышленная система постепенно организовалась. Достаточно будет тактичного поведения главных представителей промышленности, чтобы окончательно установить промышленную систему и очистить общество от развалин того феодального здания, в котором жили когда-то наши предки» **. Но кто же были эти главные представители промышленности? Конечно, не пролетарии. Это были, во-первых, банкиры, во-вторых, крупные промышленные предприниматели. Сэн-Симон смотрел на них, как на естественных представителей и руководителей всего класса трудящихся. Мы уже знаем, что он иногда пугал их рабочими. Но он делал это только затем, чтобы напомнить им об обязанностях, лежавших на них, как на естественных вожаках трудящегося класса. Известно также, что, по крайней мере под конец своей жизни, он между этими обязанностями ставил на первое место заботу о благосостоянии беднейшей его части. «Все общественные учреждения, — говорил он тогда, — должны иметь целью нравственное, умственное и физическое улучшение (amélioration) класса наиболее многочисленного и наиболее бедного» [2]. Это была главная мысль его

* Ср., например, *Консидэрана*, Principes du socialisme [Принципы социализма], стр. 20—21.

** «Oeuvres», p. 59 [1].

последнего сочинения — «Le nouveau christianisme» *. Но «класс наиболее многочисленный и наиболее бедный» должен был явиться лишь *предметом попечительного воздействия* со стороны выше его поставленных представителей промышленности; главная же *руководящая роль* в общественной жизни должна была, по мнению Сэн-Симона, принадлежать именно им, выше стоящим представителям промышленности — банкирам и промышленным предпринимателям.

Поскольку Сэн-Симон держался этого убеждения, постольку он был прямым продолжателем того дела, которое делали передовые люди XVIII в. Для этих людей главной общественной задачей была победа третьего сословия над светской и духовной аристократией. Читателю известны, конечно, знаменитые слова Сийеса: «Что такое третье сословие? — Ничто. Чем оно должно быть? — Всем». Сэн-Симон был сыном XVIII в. Правда, в течение второй половины его жизни третье сословие уже перестало быть *«ничем»*; оно сделалось *очень многим*. Но оно еще не было *«всем»* (напоминаю, что Сэн-Симон умер в 1825 г., т. е. в эпоху реставрации), и он старался сделать его «всем» как можно скорее. Вот почему он, настойчиво приглашая богатых заботиться об участи бедных, не анализирует тех отношений, которые существуют в среде самого третьего сословия, т. е. между предпринимателями, с одной стороны, и наемными рабочими — с другой. Его внимание было всецело поглощено теми взаимными отношениями, которые установились после революции между представителями старого порядка и «промышленниками». И в своей знаменитой «Параболе» ** он дал блестящий и довольно глубокий анализ отношений этого второго рода.

Его ученики не раз говорили, что, разделяя его взгляды, они в то же время развивают их дальше. И нельзя не признать, что во многих отношениях они значительно опередили своего учителя. Так, они гораздо больше, нежели он, интересовались экономическими вопросами. Они старались определить, что же означают, с точки зрения экономии, выражения: «праздный класс» и «класс трудящийся». Они относили к «праздному классу» землевладельцев, живущих на свою поземельную ренту, и капиталистов, доход которых составляется из процентов на капитал. Об этих категориях лиц часто говорит Анфантэн в своих экономических статьях, печатавшихся в «Le Producteur». Но замечательно, что прибыль предпринимателя совпадает для него с заработной платой. Он прямо говорит это, возражая —

* [«Новое христианство».] [1]

** Она была напечатана в 1819 г. в «Organisateur» и привела Сэн-Симона на скамью подсудимых. Впрочем, этот литературный процесс кончился торжеством подсудимого, так как присяжные вынесли ему оправдательный приговор [2].

прибавлю: до последней степени неудачно — на теорию ренты Рикардо: «Под выражением: «заработная плата» мы понимаем прибыль предпринимателя, потому что мы рассматриваем ее как плату за его труд» *. При таком взгляде на отношения между предпринимателями и его наемными рабочими не могло быть и речи об антагонизме между интересами предпринимательского капитала и наемного труда. Читатель не забыл, может быть, что подобною же неясностью страдал много лет спустя взгляд Прудона. Выше я сделал выписку из его статьи, появившейся в 1850 г. и приглашавшей *буржуазию* объединиться с пролетариатом для борьбы против *«дворянина и капиталиста»* **. Подобное приглашение могло иметь смысл только под пером человека, понимавшего под капиталистами одних получателей процента на капитал.

Разбирая вопрос о проценте на капитал, Анфантэн останавливается на том факте, что в странах промышленно развитых уровень процента значительно ниже, нежели в отсталых. Отсюда он выводит, что доход всего вообще «праздного класса» самим развитием промышленности осуждается на постоянное *уменьшение*. «Мы думаем, — говорит он, — что ремесло праздного человека, бездеятельного собственника, становится все хуже и хуже и что, подобно капиталам, земли сдаются в наем на условиях, все более и более выгодных для тех, которые дают себе труд их обработки» ***. Это, как видите, достаточно оптимистический взгляд на положение дел в цивилизованном обществе. А к этому надо прибавить, что, по мнению Анфантэна, постоянно увеличивалась *не только* та доля национального дохода, которая доставалась предпринимателям *вместе* с наемными рабочими, — он думал, что постоянно повышается также и доля этих последних. Ясно, что при данной величине части национального дохода, достающейся *предпринимателям вместе с рабочими*, та доля национального дохода, которую получают собственно *рабочие*, может увеличиться только на счет доли, остающейся в карманах *предпринимателей*. А это показывает, что Анфантэн не имел основания считать интересы наемного рабочего солидарными с интересами предпринимателя. Но наш автор совсем не останавливается на этой стороне дела. Он довольствуется тем замечанием, что рабочий лучше питается и лучше одевается теперь, нежели питался и одевался прежде ****. Ему и в голову не приходит, что улучшение условий жизни рабочего класса может идти рука об руку с уменьшением достающейся ему доли национального дохода, т. е. с ростом экс-

* «Le Producteur», t. I, p. 245. [«Производитель», т. I, стр. 245.]
** Курсив мой.
*** «Le Producteur», t. I, p. 245.
**** «Le Producteur», [«Производитель»], тот же том, стр. 158.

плуатации его предпринимателями, т. е. с *относительным* его обеднением.

Вообще надо заметить, что экономические знания Анфантэна, который выступал главным теоретиком в этой области на страницах «Producteur'a», весьма поверхностны. Рикардо, которого он часто оспаривал, был известен ему, по-видимому, лишь из вторых рук, а Ж. Б. Сэй казался великим экономистом. И этому нельзя удивляться. Для Анфантэна, как и для всех утопистов, главный вопрос заключается не в том, что *есть*, а в том, что *должно быть*. Естественно поэтому, что его глаза внимательно всматриваются в то, что *есть*, лишь до тех пор, пока остается неопределенным его взгляд на то, что же именно *должно быть*. Да и этот взгляд у него опять, как и у всех других утопистов, определяется преимущественно под влиянием *нравственных* соображений. Вследствие этого Анфантэн чаще читает мораль буржуазным экономистам, нежели критикует их теории *.

«Le Producteur» выходил в такое время, когда еще далеко не вполне сложились взгляды сэн-симонистов. Можно предположить, пожалуй, что впоследствии экономические теории этой школы получили более глубокое содержание. На самом деле это не так. Читанные в 1831 г. лекции Исаака Перейра обнаруживают ту же самую неясность взгляда на отношение предпринимательского капитала к наемному труду и то же совершенно неосновательное убеждение, что «подати, которые труд платит праздности», постоянно уменьшаются. «По мере того как будут уменьшаться эти подати, не только возрастет счастье трудящихся, но и увеличится для производства возможность сделаться более правильным» **.

Принимая в соображение неясность взгляда сэн-симонистов на экономию современного им общества, надо признать, что, не говоря уже об их мирном *настроении*, сама их *теория* не

* Один из весьма видных сэн-симонистов, знаменитый впоследствии финансовый деятель, Исаак Перейр, в одной из своих лекций по политической экономии, читанных в 1831 г., обещая рассмотреть распределение богатств в современном обществе, прямо говорит: «Nous examinerons la moralité de cet état de choses» («Religion saint-simonienne. — Leçons sur l'industrie et les finances». Paris 1832, p. 3). [«Мы рассмотрим моральность этого порядка вещей». («Сен-симонистская религия. — Лекции о промышленности и финансах». Париж 1832, стр. 3).] И не подумайте, что слово «moralité» употребляется здесь в переносном смысле. Перейр говорит в предисловии к изданию своих лекций: «В первых двух лекциях мы поставили себе задачей отклонить (repousser) идею *стоимости*, как она преподается нынешними экономистами; мы восстали против нее потому, что она является выражением *борьбы, антагонизма*, существующих в современном обществе». Это именно значит читать мораль буржуазным экономистам, вместо того чтобы анализировать буржуазные отношения производства.

** Там же, стр. 14.

давала им никакого основания для выработки таких планов практической деятельности, которые опирались бы на антагонизм интересов наемного труда и предпринимательского капитала. Напротив, она непременно должна была побуждать их к проповеди социального мира. Правда, они признавали антагонизм интересов *трудящегося* класса с интересами класса *праздных* собственников. Чтобы устранить этот антагонизм, они предлагали уничтожение наследства, которое повело бы за собою, по их словам, переход средств производства в собственность всего общества. В *этом* отношении они, действительно, ушли гораздо дальше своего учителя, который вовсе не задумывался об изменении форм собственности. Но если, как утверждал Анфантэн, ремесло праздного собственника все более и более ухудшается, — другими словами, если положение этого класса становится все более и более затруднительным вследствие понижения уровня процента, то сам ход вещей обеспечивает возможность мирного совершения самой важной из всех реформ, предложенных сэн-симонистами, — уничтожения наследства. Стало быть, и с этой стороны можно было сохранять дорогую сэн-симонистам веру в мирное течение общественного развития.

Читатель легко может представить себе, что, предлагая уничтожение наследства, сэн-симонисты сильно пугали современных им филистеров. Филистеры считали — а отчасти и до сих пор считают — их коммунистами. (Еще совсем недавно их объявил таковыми один историк русской общественной мысли.) Но считать их коммунистами не было и нет основания, о чем они не переставали напоминать в своих печатных произведениях.

Перешедшие в собственность общества средства производства должны были, согласно учению сэн-симонистов, поступать в распоряжение тех производителей, которые могли употребить их в дело с наибольшим успехом. Но сэн-симонисты вовсе не мечтали о восстановлении мелкой промышленности; они были горячими сторонниками крупных промышленных предприятий. Как же должен был распределяться приносимый такими предприятиями доход? Сэн-симонисты отвечали: *по способностям и по заслугам каждого* (à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres). Но как определить заслуги? Анфантэн полагал, как мы знаем, что прибыль предпринимателя есть его заработная плата. С этой точки зрения легко можно было признать, что если данный предприниматель получает несравненно более высокую «заработную плату», нежели его рабочий, то это происходит вследствие различия в величине их заслуг. Неудивительно поэтому, что сторонники многих других социалистических школ — например, во Франции коммунисты, Луи

Блан и другие, в России Н. Г. Чернышевский — решительно отвергали принцип сэн-симонистов: каждому по способностям и заслугам. Подобные споры могут показаться совсем бесполезными: стоит ли спорить о том, как надо разделить шкуру еще не убитого медведя? И легко заметить, что критические приемы социалистических противников сэн-симонизма были не всегда удовлетворительны. Противники эти чаще всего повторяли ошибку сэн-симонистов: они разбирали с точки зрения *нравственности*, *справедливости* и тому подобных *отвлеченных принципов* тот вопрос, который надо было рассматривать с точки зрения *производственных отношений, т. е. общественной экономии*. Но, несмотря на этот крупный методологический промах, они были по-своему правы. Осуждаемый ими сэн-симонистский принцип распределения заключал в себе всю ту неясность, которую мы уже отметили в учении теоретиков сэн-симонизма о производственных отношениях современного им общества. Кто, говоря о нынешнем обществе, смешивает прибыль предпринимателя с заработной платой, тот очень сильно рискует оставить в своем плане будущего общественного устройства достаточно широкое место для «эксплуатации человека человеком». Пролетарию все равно, кому принадлежит фабрика, на которой он своим трудом обогащает предпринимателя: самому предпринимателю, какому-нибудь другому частному лицу или, наконец, обществу. Сэн-симонисты могли бы сказать в свою защиту, что в обществе, устроенном согласно их плану, промышленность будет организована, а не дезорганизована, как теперь: место нынешних предпринимателей займут руководители промышленности, которые будут состоять на службе общества и получать от него свое вознаграждение. Но это опять вернуло бы нас к старому вопросу: *как определить высоту вознаграждения «руководителей промышленности»?* Т. е., другими словами, не будет ли основано сэн-симонистское общество на эксплуатации огромнейшего большинства производительного населения этими, сравнительно малочисленными, руководителями? И сэн-симонисты опять не могли дать на него другого ответа, кроме ничего не выясняющей ссылки на «заслуги». На самом деле они просто не сумели до конца продумать этот предмет с *его экономической* стороны.

VI

Другие школы утопического социализма не разделяли оптимистического взгляда сэн-симонистов на ход экономического развития в нынешнем обществе. Великий современник и соперник Сен-Симона, Фурье, категорически отказывался признать, что положение рабочего, — или, как он выражался, бедного —

класса улучшается. «Социальный прогресс есть призрак, — твердил он. — Богатый класс идет вперед, но бедный остается на месте, стоит на нуле» *. Временами он обнаруживает еще больший пессимизм, утверждая, что «положение бедняка в современном обществе хуже положения дикаря, который имеет, по крайней мере, право убивать дичь и ловить рыбу везде, где ему вздумается, и даже красть у всех, кроме своих соплеменников. К тому же дикарь отличается беззаботностью, свойственной животным и совершенно чуждой цивилизованному человеку. Свобода, даруемая бедняку нынешним обществом, есть ложь, так как, лишая его всех тех преимуществ, которыми пользовался дикарь, она не обеспечивает ему того минимума средств существования, который мог бы вознаградить его за это лишение» **. Наконец, Фурье объявляет, что положение народа в цивилизованном обществе, вопреки софистам, воспевающим прогресс, хуже, нежели положение диких зверей ***. Верный своей привычке подсчитывать и классифицировать даже то, что не поддается подсчету и классификации, Фурье указывает двенадцать «disgraces des industrieux» (злоключений промышленников), к которым для точности присоединяются еще четыре дополнительных злоключения. И хотя эта попытка пересчитать злоключения цивилизованного человека может вызвать улыбку, — тем более что наш автор извиняется за неполноту подсчета и предоставляет окончить его более опытным людям, — однако она обнаруживает редкую проницательность взгляда. Для примера укажу на «второе» злоключение, состоящее в том, что цивилизованный человек, занимаясь слишком утомительными работами, рискует расстроить свое здоровье, от которого зависит существование его детей и его собственное; на «десятое», называемое у Фурье предвосхищенной бедностью и сводящееся к страху потерять заработок, и, наконец, на «седьмое», причиняемое увеличением роскоши богачей, при виде которой бедняк чувствует себя еще более бедным (нынешняя теория относительного обеднения ****. Если сенсимонисты не различают положения наемного рабочего от положения предпринимателя, то Фурье видит антагонизм интересов этих двух общественных категорий и утверждает, что в современном обществе успех промышленных предприятий основывается на обеднении рабочих, т. е. на понижении их платы

* «Publication de manuscrits», v. 2, p. 23. Цитирую у *Bourgin*, Fourier. Paris 1905, p. 207. [«Публикация рукописей»... *Буржен*, Фурье. Париж 1905, стр. 207.][1]

** Oeuvres complètes de Ch. Fourier. Paris 1841, v. III, p.p. 163—170. [Полное собрание сочинений Ш. Фурье. Париж 1841, т. III, стр. 163—170.][2]

*** Там же, т. IV, стр. 193.

**** Oeuvres complètes, v. IV, p.p. 191—192. [Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 191—192.]

до возможно более низкого уровня *. Если сэн-симонисты видят в развитии банков последнее слово прогресса, то Фурье гремит против банкиров и против биржевого ажиотажа. Если сэн-симонисты восхищаются развитием крупной промышленности, то Фурье доказывает, что оно ведет за собою концентрацию капиталов и восстановление феодализма в новом финансовом, коммерческом, промышленном виде.

В том же духе высказываются и его последователи. Консидэран говорит: «Первый феодализм — тот, который вышел из завоевания, дал землю военачальникам и привязал завоеванное население к личности завоевателей узами крепостничества. Так как война торговая и промышленная, под видом той конкуренции, при которой Капитал и Спекуляция неизбежно становятся господами над бедным Трудом, сменила собою войну военную (sic!), то она стремится к установлению новой крепостной зависимости и, действительно, постоянно устанавливает ее посредством своих завоеваний: теперь возникает уже не *личная и непосредственная зависимость*, а зависимость посредственная и коллективная, массовое господство над обездоленными классами класса обладателей капиталов, машин и орудий труда. В самом деле, *взятые коллективно*, городские и сельские пролетарии находятся в абсолютной зависимости от класса, обладающего орудиями труда. Этот великий экономический и политический факт выражается в следующей формуле практической жизни: *чтобы иметь кусок хлеба, каждый пролетарий вынужден найти себе господина*. (Я знаю, вы теперь говорите: *патрона*, но в своей первобытной наивности язык упорно повторяет: *господин*, и он будет прав до тех пор, пока не установится Новый Порядок, пока не заменятся новыми отношениями экономические отношения нынешнего феодального Порядка, феодализма финансового, промышленного и коммерческого.)» **.

Уже Фурье назвал промышленные кризисы, периодически переживаемые нынешним обществом, *кризисами от полнокровия* и утверждал, что *бедность* этого общества порождается его *богатством*. Консидэран развивает дальше эту глубокую мысль. Он указывает на Англию, «задыхающуюся от своего полнокровия», и объявляет нелепым и бесчеловечным тот общественный порядок, который «осуждает рабочий класс на голод, страдая в то же время от недостатка потребителей».

---

* «Publication des manuscrits», v. III, p. 43. Цитирую у *Bourgin*, Proudhon, стр. 231. [«Публикация рукописей», т. III, стр. 43... *Буржен*, Прудон, стр. 231.]

** «Le socialisme devant le vieux monde, ou le vivant devant les morts». Paris 1848, p. 13. Ср. «Principes du socialisme», p. 6. [«Социализм перед лицом старого мира или живой перед мертвыми». Париж 1848, стр. 13. Ср. «Принципы социализма».]

Конкуренция уничтожает средние общественные слои и ведет к разделению общества на два класса: «небольшое число имеющих все; большое число не имеющих ничего» *.

Вообще фурьеристы очень часто являлись антиподами сэнсимонистов по экономическим вопросам, и это очень ярко сказалось в отношении тех и других к вопросу о развитии производительных сил в тогдашней Франции, да и всего цивилизованного мира. Сэн-симонисты без всяких оговорок восторженно приветствовали постройку железных дорог и мечтали о прорытии Суэцкого и Панамского каналов **. Наоборот, фурьеристы находили, что, прежде чем строить железные дороги, необходимо примирить интересы предпринимателей с интересами рабочих и установить правильное распределение продуктов между капиталом, трудом и талантом посредством заведения фаланстеров ***. Разумеется, в этом случае фурьеристы были совсем неправы: капитал и до сих пор не «примирен» с трудом во Франции. А между тем на что походила бы теперь эта страна без железных дорог? В ответ на тот довод, что развитие железнодорожного дела поведет к усилению промышленного феодализма, Анфантэн говорил, что промышленный феодализм неизбежен, как переходный фазис общественного развития. Это было справедливо. Но Анфантэн тут же возвращался к утопии, прибавляя, что человечество обладает теперь — благодаря открытиям Сэн-Симона и сэн-симонистов — секретом мирных общественных преобразований, позволяющих ему сознательно и без потрясений покончить с промышленным феодализмом ****. Таким же утопистом был он, когда утверждал, что подобно тому, как, например, в эпоху реформации надо было идти с Лютером и Кальвином, так теперь надо «лететь к Ротшильду». У реформаторов XIX в. была совсем другая задача. Стремление

* «Principes du socialisme», p.p. 22—23; 9—11.

** Анфантэн сам принимал участие во французском железнодорожном деле и, по-видимому, способствовал его улучшению. В конце 1846 г. он основал «Société d'études pour le canal de Suez» [«Общество изысканий по постройке Суэцкого канала»], но когда это предприятие готово было увенчаться успехом, Фердинанд Лессепс вырвал его из рук Анфантэна. (Об этом смотри у *Шарлети*, Histoire du saint-simonisme [История сен-симонизма], стр. 372, 398, 399 и след.)

*** См. в высшей степени интересную брошюру *Консидэрана*, Déraison et dangers de l'engouement pour les chemins en fer. Paris 1838. [Безрассудство и опасности, таящиеся в увлечении железными дорогами. Париж 1838.] В фаланстере продукт должен был распределяться по следующей пропорции: $^5/_{12}$ труду, $^4/_{12}$ капиталу и $^3/_{12}$ таланту. Таким образом, фурьеризм все-таки сходился с сэн-симонизмом в том смысле, что и в его плане общественного устройства отводилось место эксплуатации труда капиталом, как на это указывали тогдашние коммунисты всех оттенков.

**** *Шарлети*, назв. сочин., стр. 318.

«к Ротшильду» было сэн-симонистским — «пойдем на выучку к капитализму» [1].

Подобно фурьеристам, Луи Блан решительно не разделял оптимистического взгляда сэн-симонистов на положение наемного труда. В своей «Organisation du travail» он писал, что под влиянием конкуренции заработная плата постоянно стремится к понижению, а это ведет к самым печальным последствиям для рабочего класса: он вырождается. И — опять-таки подобно фурьеристам — Луи Блан указывал на рост имущественного неравенства в нынешнем обществе; при этом он говорил о концентрации не одних капиталов, но и землевладения *. Тогда как сэн-симонисты противопоставляли *праздному* классу *промышленный*, Луи Блан противопоставляет «*буржуазии*» — «*народ*». Но весьма достойно замечания, что даваемое им определение буржуазии больше подходит к низшему слою этого класса, нежели к высшему. «Под буржуазией, — говорит он, — я понимаю совокупность таких граждан, которые, обладая орудиями труда или капиталом, работают с помощью принадлежащих им средств и зависят от других только в известной мере». Это или очень неясно выражено, или очень близко к прудоновскому понятию буржуазии, т. е. к понятию *мелкой* буржуазии. Не менее замечательно и то, что, говоря о «народе», Луи Блан имеет в виду собственно *пролетариев:* «ту совокупность граждан, которые, не обладая капиталом, вполне зависят от других в том, что касается первых потребностей жизни» **. Луи Блан видит возникновение нового общественного класса, но он смотрит на него сквозь очки старых демократических представлений и потому дает ему старое, дорогое демократам, название.

Укажу еще на двух социалистических писателей того времени, из которых один до сих пор пользуется довольно значительной известностью, а другой теперь совершенно забыт, но вполне заслуживает упоминания. Я имею в виду Пьера Леру и его друга Жана Рейно. Оба они прошли через школу сэн-симонизма и оба рано стали в критическое отношение к этому учению. Однако здесь меня интересует только их взгляд на роль и положение труда в нынешнем обществе.

Уже в 1832 г., когда огромное большинство сэн-симонистов видело в нынешнем обществе лишь антагонизм интересов трудящегося класса с интересами праздных собственников и смотрело на «политику», как на устарелый предрассудок отсталых людей, Жан Рейно напечатал в апрельской книжке «Revue Encyclopédique» *** статью: «De la nécessité d'une représentation

* См. 2-е изд. назв. соч., стр. 10, 11, 50, 56 и 64 [2].

** «Histoire de dix ans», 1830—1840 [«История десяти лет», 1830—1840] [3], изд. 4, т. II, стр. 4. Примечание.

*** [«Энциклопедического обозрения»]

spéciale pour les prolétaires» *, в которой высказал взгляды, в полном смысле слова замечательные для того времени.

«Я говорю, — писал он, — что народ состоит из двух различных по своему положению и своим интересам классов: пролетариев и буржуазии. Я называю пролетариями людей, которые производят все богатство нации; которые не имеют ничего, кроме поденной платы за свой труд; работа которых зависит от причин, не находящихся в их власти; которые от плода своего труда ежедневно получают лишь слабую часть, беспрестанно уменьшаемую конкуренцией; будущее которых приурочивается лишь к шаткой надежде на промышленность, неверную и беспорядочную в своем движении, и которых на старости лет ждет место в больнице или преждевременная смерть». Этому яркому определению пролетариата соответствует не менее яркое определение буржуазии. «Под буржуа я понимаю, — продолжает Рейно, — людей, с судьбой которых связана, к судьбе которых прикована судьба пролетариев; людей, которые обладают капиталами и живут на доход с них; у которых на жалованье находится промышленность и которые ослабляют или усиливают ее ход, смотря по прихоти своего потребления; которые вполне пользуются настоящим и не предъявляют к будущему никаких желаний, кроме продолжения того, что было вчера, и вечного существования той конституции, которая отводит им первое место и отдает лучшую часть».

На основании слов Рейно о том, что буржуа суть люди, живущие на доход со своих капиталов, можно было бы, пожалуй, предположить, что и он, подобно другим сэн-симонистам, имеет в виду лишь *праздных собственников*, т. е. *рантье*. Но это не так. Дальше он хорошо выясняет свою мысль. Оказывается, что к буржуа он относит, между прочим, «2.000 фабрикантов Лиона, 500 фабрикантов Сент-Этьена и всех феодальных держателей промышленности». Отсюда ясно, что под определение Рейно вполне подходят и *представители промышленного капитала*. Он хорошо знает, что между классом буржуа, с одной стороны, и классом пролетариев — с другой, можно найти промежуточные общественные слои. Но и это не сбивает его с толку. «Мне скажут, может быть, — спрашивает он, — что эти два класса не существуют, так как между ними нет непереходимой перегородки или несокрушимой стены и так как существуют работающие буржуа и обладающие собственностью пролетарии? Но я отвечу, что между самыми резкими оттенками есть всегда оттенки промежуточные и что в наших колониях никому не придет в голову отрицать существование белых и черных на том основании, что между ними попадаются мулаты и метисы».

* [«О необходимости в особом представительстве для пролетариата»]

По мнению Рейно, было время, когда буржуазия, представляя свои собственные интересы, представляла в то же время интересы пролетариата. Так было в эпоху реставрации. Но теперь, когда уничтожение дворянства, подготовленное буржуазией, закончено пролетариатом, интересы этого последнего разошлись с интересами буржуазии, а потому нуждаются в особом политическом представительстве.

Трудно рассуждать яснее. Однако Рейно все-таки сын своего времени. Его еще не покинули страшные воспоминания о 1793 г. Он боится гражданской войны. Поэтому он оговаривается. По его словам, интересы буржуазии хотя и различны с интересами пролетариата, однако не противоречат им (ne sont pas contradictoires). И потому оба эти класса могут согласно работать над улучшением законодательства *.

Того же взгляда на отношение пролетариата к буржуазии держался и Пьер Леру **. В своей только что названной мною в примечании книге «De la plutocratie ou du gouvernement des riches» *** он подробно развивает именно этот взгляд. Но, чем подробнее развивает он его, тем больше выступает наружу и даже увеличивается та неясность этого взгляда, которую отчасти можно было заметить уже у Рейно. Она состоит вот в чем.

Еще Рейно говорил: «Я называю пролетариями городских рабочих и деревенских крестьян» (les paysans de campagne). Следует думать, что именно «*деревенских крестьян*» имел он в виду, признавая существование в нынешнем обществе *пролетариев, обладающих собственностью*. Леру с большими подробностями распространяется о «пролетариях» этого рода. Он спрашивает: «Пролетарий или собственник — крестьянин, имеющий гектар земли?». По его мнению, он пролетарий, так как «его клочок земли только в той мере дает ему возможность существования, в какой он *ежедневно прикладывает к нему тяжелый ручной труд*. «Что из того, что этот крестьянин есть *землевладелец*, если его землевладение позволяет ему жить лишь с помощью этого тяжелого постоянного труда? Только достигнув известного предела, орудия труда становятся достаточно производительными для того, чтобы приносить ренту, необходимую для существования их собственника. По сю сторону этого предела

* Замечательная статья Рейно отчасти перепечатана в книге *Пьера Леру* De la plutocratie. Boussac [О плутократии, Буссак] 1848, гл. XXXIV: «Le prolétaire et le bourgeois» [«Пролетарий и буржуа»], и, по-видимому, целиком вошла в т. I неоконченного изд. сочинений того же Леру (Paris 1850), стр. 346—364.

** Леру хорошо сознает, что его взгляд на индустриализм сильно разошелся со взглядом Сэн-Симона. Он даже полемизирует со своим бывшим учителем.

*** [«О плутократии или правительстве богачей»]

находятся пролетарии; собственниками становятся лишь по другую» *.

Леру спрашивает: собственник *или* пролетарий — человек, обладающий маленьким клочком земли? Этот вопрос предполагает, что нельзя быть собственником и пролетарием в одно и то же время. Но непосредственно после этого человек, которому принадлежит один гектар земли, т. е. *собственник* одного гектара, объявляется *пролетарием*. Этим самым то предположение, что *нельзя* быть одновременно *и собственником и пролетарием*, молчаливо признается несостоятельным. Почему же? Потому, что собственник клочка земли *трудится*. Но этого обстоятельства достаточно только для того, чтобы признать его *трудящимся собственником*. Отождествление трудящегося собственника с пролетарием, во всяком случае, остается произвольным. Почему же Леру считает его позволительным и даже неизбежным? Только потому, что человек, обладающий маленьким клочком земли, часто очень беден. Для Пьера Леру *бедняк и пролетарий* одно и то же. Вот почему он относит к пролетариату всех *нищих*, которых он насчитывает во Франции до 4 миллионов, между тем как число занятых в промышленности и торговле не превышает, по его же расчету, половины этого числа **. В итоге у него выходит, что во Франции при 34 ½ миллионах населения живет до 30 миллионов пролетариев ***.

В рассуждениях Рейно «пролетарий-собственник» уподоблялся метисам и мулатам, занимающим промежуточное положение между черной и белой расой в колониях. У Леру вышло, что из «мулатов» и «метисов» состоит наибольшая часть французского *пролетариата*.

Нечего и говорить, что его расчеты часто не выдерживают критики с экономической точки зрения. Но для понимания Леру надо помнить, что он рассуждает не столько с точки зрения *экономии*, сколько с точки зрения *нравственности*. Для него задача заключалась не в том, чтобы точно определить существующие во Франции производственные отношения, а в том, чтобы показать, как много находится во Франции таких людей, которые бедствуют и своими бедствиями напоминают о необходимости социальной реформы. И, поскольку он так понимает свою задачу, он прав, хотя его правота и не препятствует ему делать очевидные логические ошибки, — напротив, вызывает их.

С этой стороны свойственные Леру приемы рассуждения очень напоминают способ мышления наших народников ****.

* См. 2-е изд. назв. соч. (1-е вышло в 1843 г.), стр. 23—24.

** Там же, стр. 79 и 167.

*** Там же, стр. 25.

**** Я думаю, что, например, г. Пешехонов [1] совершенно одобрил бы их.

Но, как бы там ни было, несомненно, что его книга «De la plutocratie» вместе с некоторыми другими его сочинениями — например, со статьями, изданными потом под общим названием: «Malthus et les économistes ou y aura-t-il toujours des pauvres»? * — заключает в себе гораздо более глубокий анализ отношений наемного рабочего к капиталисту, нежели тот, который мы находим в сочинениях Анфантэна и других правоверных сэнсимонистов. И это, конечно, должно быть поставлено ему в большую заслугу.

Но эти первые шаги социалистического анализа приводят подчас к довольно неожиданным теоретическим выводам. В глазах Фурье и его учеников — особенно Туссенеля, а также Пьера Леру, Дэзами и других — главными виновниками финансового и промышленного «феодализма» являются *евреи*. Фурье восставал против равноправия евреев; Леру указывал на них, как на «королей нашей эпохи» **. Фурьерист Туссенель уже во второй половине 40-х гг. проповедовал союз июльской монархии с народом для борьбы против евреев. «Сила — власти! Смерть паразитизму! — восклицал он. — Война евреям! Вот девиз новой революции» ***. От этих теоретических ошибок, к счастью не приносивших во Франции большого вреда на практике, некоторые разновидности утопического социализма не освободились до самого конца своего существования. И это, конечно, составляет немалый минус в алгебраической сумме их отличительных свойств.

В заключение прибавлю, что *экономические* взгляды французских социалистов далеко уступали в ясности и стройности экономическим взглядам английских социалистических писателей 20-х и 30-х гг.: Годскина, Томпсона, Грея, Эдмондса, Брея и др. Оно и понятно: Англия очень значительно опередила Францию на пути экономического развития.

VII

Оглянемся назад. В лице Сэн-Симона французский утопический социализм выступает прямым продолжателем того дела, которое делали идеологи третьего сословия в XVIII в. Он отстаивает интересы этого сословия против интересов аристократии. Но при этом он отличается двумя особенностями. Во-первых, под впечатлением событий 1793 г. он отвергает мысль

* [«Мальтус и экономисты или всегда ли будут бедные?»]

** См. сборник «Malthus et les économistes», t. I, «Les juifs, rois de l'époque». [«Мальтус и экономисты», т. I, «Евреи — короли эпохи».]

*** «Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financiére», t. II, 2-me édition, Paris 1847, p.p. 286—290. [«Евреи—короли эпохи. История финансового феодализма», т. II, изд. 2, Париж 1847, стр. 286—290.]

о классовой борьбе *. Во-вторых, он требует внимания к участи обездоленных, возвещает — даже придавая этому вид религиозной заповеди — обязанность всесторонне улучшить положение «наиболее бедного и наиболее многочисленного класса». Исполнение этой обязанности падает прежде всего на «руководителей промышленности», которым предстоит играть руководящую роль в общественной жизни. В глазах Сэн-Симона и сэн-симонистов интересы руководителей промышленности вполне солидарны с интересами рабочего класса.

Фурье и фурьеристы гораздо дальше проникают в тайну нарождающегося капиталистического порядка. Но они не менее решительно отвергают классовую борьбу, и они обращаются не к «бедным», а к «богатым». Примеру этих двух первых школ утопического социализма следует огромное большинство основателей других социалистических систем. Проекты социальной реформы, предлагаемые этими основателями, представляют собою не что иное, как ряд мер, сулящих примирение классов путем установления общественной гармонии. Авторы проектов считают, что почин осуществления таких мер должен принадлежать высшим классам. Другими словами, социалисты-утописты не отводят никакого места для *самодеятельности пролетариата*, самое представление о котором сначала еще не выделяется у них из представления: «трудящийся класс». Это соответствует сравнительно неразвитому состоянию общественных отношений во Франции первой четверти XIX в. Самое отрицание политики, которое, как мы видели, является одной из главных отличительных черт утопического социализма, находится в теснейшей причинной связи с только что указанной неразвитостью общественных отношений. Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание. Пока пролетариат еще не выступал в виде самостоятельной общественной силы, политическая борьба могла означать собою лишь взаимную борьбу различных подразделений господствующего класса, совсем не интересовавшегося судьбой «класса наиболее многочисленного и наиболее бедного». Поэтому она не представляла никакого интереса в глазах социалистов-утопистов, поскольку они стремились к улучшению участи именно этого класса. Кроме того, политика означает борьбу, а социалисты-утописты хотели не борьбы, а взаимного примирения всех

* Впрочем, у Сэн-Симона отвержение мысли о классовой борьбе сводится, собственно, к отвержению *революционного* способа действий. Он не отвергал, а проповедовал *мирную* борьбу третьего сословия с защитниками остатков старого порядка. Только мысль о борьбе рабочих с предпринимателями встретила бы с его стороны самое резкое и решительное осуждение. Во всяком случае, Сэн-Симон был гораздо менее *аполитичен*, нежели его ученики.

общественных элементов. Поэтому они объявили политику ошибкой и сосредоточили свое внимание в социальной области. Им казалось, что реформа, предпринимаемая в этой области, не имеет никакого отношения к политике и что поэтому социальные реформаторы могут жить в мире с любым правительством *. Пора прибавить, наконец, что возникновению такого взгляда способствовала реакция против того, свойственного XVIII веку воззрения, согласно которому политическая деятельность правителей составляет *причину*, а общественный строй — ее *следствие*.

Социалисты-утописты долго сохраняли свой политический индифферентизм. Мы уже знаем, что этим индифферентизмом объясняется их подчас наивное, а подчас непривлекательное *политиканство*. Но по мере того, как подвигалось вперед экономическое развитие Франции, углублялась противоположность интересов наемного труда и предпринимательского капитала. А по мере того, как она углублялась, *«бедный класс»* этой страны становился *пролетариатом*. Выше я привел слова Рейно о том, что уничтожение дворянства было подготовлено буржуазией, а докончено пролетариатом. Эти замечательные слова показывают, что уже в начале 30-х гг. XIX в. некоторые, правда очень редкие, представители утопического французского социализма начинали сознавать огромное *политическое* значение рабочего класса. Это начинающееся сознание, несомненно, вызвано было впечатлениями июльской революции. Если оно не очень далеко подвинулось вперед, с июля 1830 г. до февраля 1848 г., то падение монархии Луи Филиппа дало ему сильный толчок. Фурьеристы, прежде объявлявшие политику ошибкой, сами стали заниматься политикой. Выбранный «представителем народа», Консидэран присоединился к «монтаньярам», а в 1849 г. должен был оставить Францию вследствие своего участия в известной демонстрации 13 июня. В революционный период 1848—50 гг. выступили также в роли депутатов Прудон, Пьер Леру, Луи Блан, Бюше, Видаль и некоторые другие. Из выдающихся представителей утопического социализма только Кабэ занят был в этот период главным образом основанием своей коммунистической колонии «Икария» [1] в Техасе. «Политика» оказалась сильнее утопии. Она навязала себя утопическому

* Это была ошибка, свойственная далеко не одним социалистам-утопистам. В своем «Traité d'économie politique (discours préliminaire)» [«Трактате по политической экономии (предварительное рассуждение)»], Ж. Б. Сэй утверждает, что «по существу дела богатство не зависит от политической организации. Будучи хорошо управляемо, государство может процветать при всяких формах правительства. Известны примеры наций, процветавших при абсолютных государях, и других наций, разорявшихся при народных правительствах» и т. д. Всякому известно, что Ж. Б. Сэй был в науке типичным представителем взглядов французской буржуазии.

социализму, некогда провозгласившему ее ошибкой *. Но, даже выступая на политическом поприще, утописты не переставали быть утопистами. В период самой обостренной классовой борьбы они продолжали мечтать о примирении классов. В цитированной уже мною выше брошюре «Le socialisme devant le vieux monde, ou le vivant devant les morts» ** Консидэран выражал искреннее сожаление о том, что буржуазия дала пролетариату дурной пример, насильственно отменив во время великой революции дворянские привилегии. 14 апреля 1849 г. тот же Консидэран обратился к Национальному Собранию с большой речью, в которой предлагал ему дать фурьеристам средства, нужные им для основания фаланстеров. Нечего и говорить, что Собрание этих средств не дало. Наконец, укажу на всем известные ошибки Луи Блана в 1848 г. [1]

Вытолкнутые самим ходом жизни на политическую сцену Франции, социалисты-утописты не могли додуматься до правильных тактических принципов по той простой причине, что в утопическом социализме и нельзя было найти твердой теоретической основы для таких принципов ***. И это приводит нас к вопросу: в чем же заключается та отличительная черта, присутствие которой в данной социалистической системе сообщает ей утопический характер, независимо от ее более или менее достойных внимания и одобрения частностей? Вопрос этот тем более уместен здесь, что при недостаточном знакомстве с предметом можно вообразить, будто слова «утопический», «утопическая» не имеют точного теоретического смысла, применение же их к данному плану или системе означает простое неодобрение. В самом деле, слово «утопия» было известно французским социалистам-утопистам, и когда один из них, скажем Фурье, хотел выразить неудовольствие, вызывавшееся в нем известными сторонами какой-нибудь другой социалистической школы, например сэн-симонистской, он называл ее, между прочим, *утопической*. Конечно, кто провозглашал данную систему утопической, тот тем самым провозглашал ее неосуществимой. Но ни один социалист-утопист не имел ясного представления о том критерии, с помощью которого можно было судить об осуществимости данной системы. Вот почему слово «утопия» имело под пером социалистов-утопистов лишь полемическое значение. В настоящее время этот предмет представляется в другом виде.

---

* В это время их отношение к интеллигенции было уже гораздо более благосклонным, нежели во времена Сэн-Симона и Фурье. Но, говоря вообще, они продолжали осуждать революционный способ действий.

** [Социализм перед лицом старого мира или живой перед мертвыми]

*** Напомню проект Туссенеля относительно союза народа с монархией против евреев.

VIII

Консидэран, осуждавший дурной пример, поданный пролетариату буржуазией, насильственно отменившей дворянские привилегии, полагал, что уже в конце XVIII в. можно было выступить во Франции с таким планом общественных реформ, которым мало-помалу увлеклись бы все французы без различия званий, состояний и сословий. Вся беда была в том, что такого плана никто не придумал. А что придумать его было возможно, это следует из того, что появление такого рода планов зависит от случая. Фурье написал на эту тему даже целое рассуждение, в котором рассказывал, каким образом случай натолкнул его на открытие «расчета притяжения» (calcul de l'attraction). По его словам, он, подобно Ньютону, пришел к своей гениальной мысли благодаря яблоку, съеденному им в одном из парижских ресторанов [1]. Впоследствии он заметил даже, что «можно насчитать четыре яблока, из которых два прославились причиненными ими несчастиями (яблоко Адама и яблоко Париса), а другие два сделались знамениты благодаря тому, что обогатили науку». Фурье даже находил, что эта знаменитая четверка яблок заслуживает особой страницы в истории человеческой мысли *. И эта его простодушная благодарность яблоку хорошо рисует отсутствие у него понятия о *закономерности в развитии человеческих знаний.* Он убежден, что открытия всецело зависят от «случая»; ему и в голову не приходит, что в истории человеческой мысли действие «случая» само может находиться в причинной зависимости от закономерного хода вещей. Социалисты-утописты не только не признавали, что ход вещей определяет собою ход идей, но, наоборот, думали, что развитие идей составляет самую глубокую причину исторического развития человечества. Это был чисто идеалистический взгляд, заимствованный ими от французских просветителей XVIII в., которые упорно твердили, что *миром правит мнение* (c'est l'opinion, qui gouverne le monde). Читая глубокие рассуждения Сэн-Симона о роли борьбы классов во внутренней истории французского общества, можно подумать, что имеешь дело с человеком, совершенно покинувшим точку зрения исторического идеализма. Но на самом деле он твердо держался ее до конца своей жизни. Позволительно сказать, что он довел идеалистический взгляд на историю до самой последней крайности. Мало того, что развитие идей служит у него последней причиной развития общественных отношений; но между идеями самое важное значение приписывает он *научным идеям,* —

* См. об этом в моем возражении на реферат Бернштейна о возможности научного социализма [2].

«научной системе мира», — из которых вытекают *религиозные идеи*, в свою очередь определяющие собою *нравственные понятия* человечества. С первого взгляда нелегко даже понять, каким образом крайний исторический идеализм Сен-Симона уживался у него, например, с той уже знакомой нам мыслью, что закон, определяющий собственность, есть основной закон общества. Но дело в том, что если, по мнению Сен-Симона, отношения собственности лежат в основе всякого данного общественного строя, то сами эти отношения вызываются к жизни чувствами и взглядами людей. Таким образом, у него, как и у просветителей XVIII века, мир управляется в последнем счете *«мнением»*. Этот идеалистический взгляд целиком перешел к его ученикам. И тот же самый взгляд мы встречаем у других социалистов-утопистов. Мы уже видели, как плохо умел связать Фурье ход развития человеческой мысли с ходом развития человеческой жизни. Его наиболее выдающийся ученик, Консидеран, писал: «Идеи суть матери фактов, и факты нынешнего дня суть дети идей вчерашнего» *. Консидеран не спрашивал себя: откуда же взялись идеи вчерашнего дня? Не спрашивали себя об этом и другие социалисты-утописты. И когда у них заходила речь о том, каким образом идеи сегодняшнего дня — положим, идеи сен-симонистской или фурьеристской школы — сделаются фактом завтрашнего дня, они — опять подобно просветителям XVIII в. — ограничивались указанием на непобедимую силу истины. Держась этой точки зрения, естественно было отвергать борьбу классов и политику как орудие классовой борьбы: раз открытая истина должна быть одинаково доступна людям всех общественных классов. Более того. Люди высших классов благодаря своему досугу и некоторому образованию имеют больше возможности усвоить себе истину. Уже отсюда видно, что тактика социалистов-утопистов находилась в тесной связи с их историческим идеализмом. Прибавлю, что не лишено было связи с этим идеализмом и их политиканство. Возьмем хоть Фурье. Если истина была случайно открыта им благодаря яблоку, то мало ли какая случайность может содействовать ее распространению? Поэтому одинаково полезно стучаться во все двери, стараться подействовать на всех и на каждого и, пожалуй, даже особенно на тех, у которых много денег или много власти. И вот Фурье настойчиво старается повлиять на сильных мира сего, хотя, разумеется, совсем без успеха.

Называя системы своих противников *утопическими*, социалисты рассматриваемого периода с полным убеждением назы-

* «Le socialisme devant le vieux monde», p. 29. [«Социализм перед лицом старого мира», стр. 29.]

вали свои собственные системы *научными* *. Что же было для них критерием научности? *Соответствие данной системы с «природой человека»*. Но ссылаться на человеческую природу, т. е. на природу человека вообще, взятого независимо от определенных общественных отношений, значит покидать почву исторической действительности и опираться на отвлеченное понятие, а этот путь прямо ведет в утопию. И чем чаще наши авторы апеллируют к человеческой природе, выдвигая против своих противников обвинение в утопизме, тем яснее обнаруживают они перед нами утопический характер своих собственных теорий.

Беря свое понятие о человеческой природе за критерий социального строительства, социалисты-утописты, естественно, считали возможным придумать *совершенную* социальную систему; совершенная социальная система есть именно та, которая вполне соответствует представлению данного реформатора о человеческой природе. Это было одним из побуждений, заставлявших социалистов-утопистов горячо спорить между собою, например, о принципе распределения продуктов в будущем обществе. Они упускали из виду, что способ распределения непременно должен будет изменяться вместе с ростом производительных общественных сил.

Итак, *утопист есть всякий тот, кто стремится построить совершенную социальную систему, исходя из какого-нибудь отвлеченного принципа*. Все социалисты изучаемого периода подходят под это определение. Стало быть, нельзя удивляться тому, что мы называем их теперь утопистами, отнюдь не руководствуясь при этом каким-нибудь недоброжелательным отношением к ним. С точки зрения науки, утопизм есть лишь фаза в развитии социалистической мысли. Фаза эта была закончена лишь тогда, когда передовые общества цивилизованного мира достигли известной высоты экономического развития. Не сознание определяет собою общественное бытие, а общественное бытие определяет собою сознание.

Мы видели, что эта последняя истина осталась недоступной для социалистов-утопистов. Они были убеждены, что общественное бытие определяется «мнением». Только считаясь с этим, мы поймем, каким образом, например, Сэн-Симон мог прийти к своей «религии».

Он говорит, что религиозные идеи вытекают из научной системы мира. Отсюда следовало, что с переменой этой системы должны измениться и религиозные идеи. А так как она чрезвычайно много изменилась в сравнении с тем, что она представ-

* Известно, например, что орган фурьеристов «La Phalange» [1] назывался *«органом социальной науки»*.

ляла собою в средние века, то, значит, пришла пора для появления новых религиозных идей. Ввиду этого Сэн-Симон придумал «*новое христианство*». Легко было бы показать, что сам он был совершенно неверующим. Спрашивается: зачем же он придумал свою новую религию? Это вполне естественное недоумение разрешается тем, что он смотрел на религию с точки зрения *пользы:* религиозные идеи обусловливают собою *нравственные понятия;* поэтому человек, желающий повлиять на нравственность своих современников, должен обратиться к религии. Сэн-Симон так и сделал. Если мое объяснение покажется читателю невероятным, то я напомню ему, что Сэн-Симон и на этот вопрос смотрел глазами XVIII века, т. е. считал, что религии учреждаются мудрыми «законодателями» в интересах общественного блага *.

Приблизительно такими же соображениями, вероятно, вызвано было и сочинение Кабэ: «Le vrai Christianisme suivant Jesus-Christ» **. Придумывая свое «истинное христианство», Кабэ хотел подражать мудрым законодателям старого времени, как их представляли себе философы XVIII века.

Этим я не хочу, однако, сказать, что все интересующие нас здесь социалистические писатели разделяли взгляд XVIII века на религию. Это было бы непозволительным преувеличением. Не все так относились к религии, как Сэн-Симон и Кабэ. Во-первых, романтическая реакция против философских идей XVIII века, широко распространившаяся во французской интеллигенции, коснулась, между прочим, и социалистов 30-х и 40-х годов, т. е. социалистов, так сказать, «второго призыва», значительно ослабив влияние на них антирелигиозных идей, завещанных просветительной философией. Ученики того же Сэн-Симона не головой, а сердцем пережили увлечение новой религией, созданной их учителем. На своих собраниях они доходили подчас до настоящего религиозного экстаза. А кроме того, надо помнить, что, когда социализм приобрел большое влияние в среде тогдашней французской интеллигенции, он увлек за собою даже таких людей, которые ни в чем и никогда не подчинялись влиянию философии XVIII века. В числе их первое место бесспорно принадлежит Жану Ламеннэ [1]***. Жорж Занд в «Histoire de ma vie» **** недаром написала портрет

---

* Он очень одобрял вышедшую в 1798 г. книгу *Дюпюи,* Abrégé de l'origine de tous les cultes [Краткое изложение происхождения всех культов], в которой проводится именно такой взгляд на религию.

** [«Истинное христианство по учению Иисуса Христа».] Первое издание вышло в 1846 г. и, как говорят, имело большой успех в рабочей среде.

*** Родился 19 июня 1782 г., умер 28 февраля 1854 г.

**** [«Истории моей жизни»]

Ламеннэ такими яркими и привлекательными красками. Это был, действительно, очень замечательный человек. В нем соединилось могучее религиозное красноречие древнееврейских пророков с темпераментом революционера и с горячим сочувствием бедствиям народа. Прочитав его «Paroles d'un croyant» * (1834 г.), Шатобриан сказал, что «этот поп хочет устроить на колокольне революционный клуб». Оно, пожалуй, так и было. Но, принимаясь за устройство «революционного клуба», Ламеннэ все-таки оставался католическим священником. Даже после его разрыва с церковью мысль его не сбросила с себя ига старых богословских привычек, и именно потому его религиозные взгляды и его религиозное настроение никак не могут считаться характерными для тогдашнего французского социализма. То же приходится сказать и о Филиппе Бюше **, который после временных увлечений в юности скоро вернулся на точку зрения католицизма.

«Религиозные искания» французских социалистов-утопистов «второго призыва» могут характеризоваться лишь такими религиями, как религия сэн-симонистов (но, повторяю, не Сэн-Симона), Пьера Леру и т. п. А до какой степени эти религии были связаны с романтической реакцией против просветительной философии XVIII в., видно, между прочим, из того, что многие сэн-симонисты с увлечением читали сочинения Жозефа де Мэстра и других писателей того же направления. Это важное обстоятельство показывает, что романтическая реакция коснулась французского утопического социализма уже в такое время, когда сама она еще не имела ровно ничего общего с какими бы то ни было свободолюбивыми стремлениями. Поэтому мы имеем право сопоставить «религиозные искания» тогдашних социалистов с их отрицанием классовой борьбы и с их стремлением к социальному миру во что бы то ни стало. Все это: и «искания» религии, и отвращение от классовой борьбы, и миролюбие, возведенное в догму, — являлось не чем иным, как результатом разочарования и усталости, вызванных «катастрофой 1793 г.». Страшный год революционной борьбы являлся, в глазах социалистов-утопистов, наиболее убедительным свидетельством в пользу той мысли, что классовая борьба вообще совершенно бесплодна. Некоторые из них так и говорили, что бесплодность классовой борьбы лучше всего доказывается примером 1793 г. ***. Не сочувствуя революционерам XVIII в., они

* [«Слово к верующему»]

** Родился в 1796 г., умер в 1865 г.

*** В противоположность им сознательные идеологи буржуазии — Гизо, Тьерри, Минье и мн. другие, нисколько, разумеется, не одобряя деятелей 1793 г., были решительными и сознательными сторонниками классовой борьбы, пока она оставалась борьбою буржуазии с аристокра-

стали внимательно прислушиваться к тому, что говорили и писали враги революции. И хотя теоретикам реакции не удалось повести их за собою, хотя они частью все-таки продолжали теоретическую работу XVIII века, а частью пошли своим самостоятельным и в известном смысле новым путем, — но все-таки реакция оставила заметный след на их воззрениях. Кто забывает об этом, для того останутся непонятными некоторые важные стороны французского утопического социализма. К их числу относятся и его «религиозные искания» в том виде, какой они приобрели в 30-х и 40-х годах.

IX

Теперь пора сказать хоть несколько слов о том течении во французском утопическом социализме, которое я выше назвал исключением из общего правила. Вопреки общему правилу, течение это, во-первых, было насквозь пропитано революционным духом, во-вторых, не отрицало политики, в-третьих, чуждо было «религиозных исканий». Самый видный представитель этого течения, Огюст Бланки *, провозгласил, как известно, девиз: «ni dieu, ni maître (ни бога, ни господина!)[2]. Откуда же взялось это направление, так резко противоречившее «духу времени»?

Чтобы понять его происхождение, следует вспомнить, что первоначально оно называлось *бабувизмом* [3]. Это значит, что люди, к нему принадлежавшие, считали себя последователями Бабёфа, знаменитого коммунистического заговорщика конца XVIII в. **. В первой половине 30-х гг. самым влиятельным представителем французского бабувизма был участник «Заговора Равных», потомок Микель-Анжело — Филиппо Буонарроти, написавший историю этого заговора [5]. Все знают, что Бабёф и другие участники «Заговора Равных» были крайними революционерами. «Мы хотим действительного равенства или смерти, — гласил их манифест, — и мы добьемся его, этого равенства, какою бы то ни было ценою. Горе тем, которые встанут между ним и нами!» [6] и т. д. Этот язык совсем не похож на язык знакомых нам социалистов-утопистов XIX в. И те — сравнительно очень немногие — французские социалисты, которые остались

тией. Социальный мир они стали проповедовать лишь после 1848 года, когда выступил пролетариат. Я подробно разъяснил это в другом месте (см. мое предисловие ко второму изданию моего перевода «Манифеста коммунистической партии») [1].

* Родился в 1805 г., умер в 1880 г.

** Ф. Н. Бабёф род. в 1764 г., умер по приговору суда на эшафоте 24 февраля 1797 г. Накануне казни им была сделана неудачная попытка самоубийства [4].

верными заветам Бабёфа и его товарищей, нимало не были склонны к социальному миру. Огюст Бланки презрительно осуждал эту склонность у современных ему французских социалистов, которые в свою очередь со страхом смотрели на неисправимого и неутомимого революционного заговорщика *.

Мы видим, стало быть, откуда взялось интересующее нас течение. Оно было прямым продолжением революционных стремлений XVIII в. Так как великая революционная буря, утомив население Франции, вызвала в значительной части интеллигенции отрицательное отношение к классовой борьбе, то это течение не могло быть сильным: оно представляло собою лишь маленькую струйку в широком потоке французской социалистической мысли **. По этой причине я и назвал его исключением из общего правила.

Читатель понимает, что те немногие представители французской интеллигенции, которых не коснулся испуг, вызванный «катастрофой 1793 г.», не имели никакого основания отказываться от духовных заветов XVIII в. Их отношение к религии было то же самое, каким отличались наиболее передовые представители французской просветительной философии. Вот откуда появился девиз Огюста Бланки: «ни бога, ни господина!». То же мы видим и в их отношении к политике: они и там следуют примеру людей XVIII века. А эти люди не только не отворачивались от политики, но, наоборот, приписывали политической деятельности преувеличенное значение. Они наивно думали, что «законодатель» может перестроить по своему идеалу все общественные отношения и даже все привычки, вкусы и стремления граждан. Само собою разумеется, что бабувисты и бланкисты рассматриваемого периода, в весьма значительной степени усвоившие себе такой взгляд на деятельность «законодателя», вовсе не были расположены чуждаться политики. Совершенно наоборот; они должны были стремиться в интересах

---

* Он представлял собою именно то направление «политического коммунизма», которое казалось Консидерану самым опасным (см. выше).

** Я настаиваю на том, что революционная буря конца XVIII в. вызвала отрицательное отношение именно к борьбе классов. Такое отношение к ней не исключало иногда склонности к революционному способу действий. Один из двух будущих верховных отцов сэн-симонизма, Базар, принадлежал когда-то к карбонарам. Карбонарами были и Бюше и некоторые другие из будущих социалистов. Но стремления карбонаров были чисто «политическими» стремлениями, т. е. они не касались вопроса об имущественных отношениях, а потому и не грозили вызвать «войну бедного против богатого». Социализм затрагивал названные отношения и тем самым напоминал о названной войне. Вот почему бывшие заговорщики, Базар, Бюше и др., спешили объявить себя *сторонниками социального мира*, как только становились социалистами. Еще раз: тот не поймет истории французского утопического социализма, кто упустит из виду влияние «катастрофы 1793 г.» на умы французской интеллигенции.

осуществления своих коммунистических идеалов поставить себя в положение «законодателей». Этого они и хотели достигнуть посредством тайных обществ и заговоров. Таким образом, их тактика, логически вытекая из их взгляда на роль «законодателя», оказалась прямо противоположной тактике тогдашних социалистов-утопистов. Но этого было слишком мало, чтобы сообщить ей конкретную основу. Коммунизм бабувистов и бланкистов не менее грешил утопизмом, чем социализм Сэн-Симона или Фурье, Кабэ или Пьера Леру. *Только тот утопизм был другого стиля.* Утопическим его делала именно унаследованная им от XVIII века вера во всемогущество «законодателя», т. е. политики. *С этой стороны* революционный коммунизм того времени далеко отставал от социализма, который хотя мечтал о примирении классов, совершая огромную теоретическую ошибку своим отрицанием политики, но в то же самое время обогащал теорию изучением *социальной области.* Выходило так, что одни утописты, наиболее многочисленные, сосредоточивали свое внимание на *«социальной» теории*, а другие, составлявшие исключение из общего правила, — на *политическом действии;* и те и другие одинаково грешили односторонностью. Устранение такой односторонности могло явиться лишь делом будущего. Оно предполагало целый переворот в теории. Лишь тогда, когда социализм отказался от *идеалистического* взгляда на историю и усвоил себе *материалистический* взгляд на нее, он приобрел теоретическую возможность разделаться с утопией. Но из рамок этой статьи совершенно выходит рассказ о том, как совершился в действительности переход социализма от утопии к науке.

УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ XIX ВЕКА

Западноевропейская художественная литература первой половины XIX века была — как она бывает всегда и везде — выражением общественной жизни. А так как в общественной жизни того времени стали играть значительную роль явления, совокупность которых вызвала в общественной теории так называемый социальный вопрос, то представляется уместным предпослать обозрению указанной литературы краткую характеристику учений социалистов-утопистов. Выходя за пределы истории литературы, в тесном смысле этого слова, такая характеристика поможет пониманию собственно литературных направлений. Но по недостатку места я вынужден ограничиться указанием важнейших оттенков утопического социализма XIX столетия и выяснением главнейших влияний, определивших собою их развитие.

Как это отметил еще Энгельс в своей полемике с Дюрингом [1], социализм XIX века кажется на первый взгляд лишь дальнейшим развитием тех выводов, к которым пришла просветительная философия XVIII века. Для примера укажу на то, что социалистические теоретики рассматриваемой эпохи очень охотно апеллируют к *естественному праву* [2], игравшему такую важную роль в рассуждениях французских просветителей. Кроме того, не подлежит ни малейшему сомнению, что социалисты целиком усвоили себе то учение о человеке, которого держались эти просветители вообще, а материалисты — Ламеттри, Гольбах, Дидро и Гельвеций во Франции; Гартлей и Пристли в Англии — в особенности. Так, еще Уильям Годвин (1756—1836) исходил из того выработанного материалистами положения, что добродетели и пороки каждого человека определяются обстоятельствами, в своей совокупности состав-

ляющими историю его жизни *. Отсюда Годвин умозаключал, что если придать этой совокупности обстоятельств надлежащий характер, то порок будет совершенно изгнан из мира. После этого ему оставалось только решить, какие же именно меры способны придать желательный характер указанной совокупности обстоятельств. Он и рассматривает этот вопрос в своем главном сочинении: «Inquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness» (Исследование о политической справедливости и об ее влиянии на добродетель и счастье общества), вышедшем в 1793 году. Результаты, полученные Годвином, очень близки к тому, что называется теперь анархическим коммунизмом. В этом отношении с ним сильно расходятся многие социалисты XIX века. Но все они сходятся с ним в том, что берут за точку исхода усвоенное им учение материалистов об образовании человеческого характера.

Таково было самое главное из тех теоретических влияний, под которыми складывалось социалистическое учение XIX века. Между *практическими* влияниями самым решительным было влияние той промышленной революции, которую пережила Англия в конце XVIII столетия, и того политического переворота, который называется великой французской революцией, — особенно *террористической* эпохи этого переворота. Как это вполне понятно, влияние промышленного переворота с наибольшей силой сказалось в Англии, а влияние великой революции — во Франции.

А. АНГЛИЙСКИЙ УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

I

Я отвожу первое место Англии именно потому, что она раньше всех других стран пережила промышленный переворот, на долгое время определивший собою последующую внутреннюю историю цивилизованных обществ. Этот переворот характеризуется быстрым развитием машинного производства, изменившего производственные отношения в том смысле, что неза-

* Лесли Стифен находит, что по своему умственному темпераменту Годвин более, нежели какой-либо другой английский мыслитель, похож на французских теоретиков предреволюционной эпохи («History of English Thought in the eighteenth Century by Leslie Stephen. Second edition». London 1881, vol. II, p. 264 [«История развития английской мысли в восемнадцатом веке Лесли Стифена. Второе издание». Лондон, т. II, стр. 264.]). Допустим, что это так. Но теоретическая точка исхода у Годвина совершенно та же, что, например, у Р. Оуэна, Фурье и др. выдающихся социалистов европейского материка.

висимые производители уступили место наемникам, трудящимся в более или менее крупных предприятиях под командой и в пользу капиталистов. Такая перемена производственных отношений принесла с собою трудящемуся населению Англии очень много тяжелых и продолжительных страданий. Ее вредные для него последствия дополнены были так называемым *огораживанием полей,* сопровождавшимся заменой мелких ферм крупными. Читатель понимает, что «огораживание полей», т. е. захват крупными собственниками земель, прежде принадлежавших сельским общинам, и «консолидация» мелких ферм в крупные должны были вести за собой уход значительной части сельского населения в промышленные центры. Легко понять и то, что выгнанные из своих старых гнезд деревенские жители увеличивали предложение «рук» на рабочем рынке и тем понижали заработную плату. Никогда еще пауперизм не принимал в Англии таких грозных размеров, какие приобрел он в период, непосредственно следовавший за «промышленной революцией». В 1784 году налог в пользу бедных доходил до 5 шиллингов на каждого жителя; в 1818 году он поднялся до 13 шилл. 3 пенсов. Измученное нуждой, трудящееся население Англии находилось в состоянии постоянного раздражения: сельскохозяйственные рабочие поджигали фермы; промышленные — разбивали машины. Это были первые, еще неосмысленные шаги на пути протеста угнетенных против угнетателей. Лишь очень тонкий слой рабочего класса достигал в начале этого периода той степени умственного развития, которая делала возможной для него сознательную борьбу за лучшее будущее. Этот слой увлекался радикальными политическими теориями и сочувствовал французским революционерам. Уже в 1792 году возникло «London Corresponding Society»*, в котором было немало рабочих, ремесленников и мелких торговцев. Члены этого общества называли друг друга — следуя французскому революционному обычаю — *гражданами* и обнаруживали весьма революционное настроение, особенно после казни Людовика XVI. — Как ни тонок был демократический слой, способный увлекаться передовыми идеями того времени, его угрожающее настроение вызвало большую тревогу в правящих сферах, со страхом следивших за тем, что происходило тогда во Франции. Английское правительство приняло против своих домашних «якобинцев» ряд репрессивных мер, сводившихся к ограничению свободы слова, союзов и собраний [2]. В то же время идеологи высших классов сочли себя обязанными подкрепить охранительные усилия полиции и направить против революционеров *«духовное оружие».* Одним из

* [«Лондонское корреспондентское общество»] [1]

литературных памятников этой умственной реакции явилось так много нашумевшее исследование Мальтуса о законе народонаселения: [1] оно было вызвано упомянутым выше сочинением Годвина о «политической справедливости». Годвин относил все человеческие бедствия на счет правительств и общественных учреждений, а Мальтус старался показать, что они порождаются не учреждениями и не правительствами, а неумолимым законом природы, благодаря которому население всегда перерастает средства к существованию.

Пережитая Англией промышленная революция, так тяжело отразившаяся на положении рабочего класса, означала вместе с тем огромный рост производительных сил страны. Он бросался в глаза всем исследователям. Многим из них он давал повод утверждать, что страдания рабочего класса имеют лишь временный характер, а в общем все обстоит прекрасно. Но не все разделяли это оптимистическое воззрение. Нашлись люди, неспособные относиться с таким олимпийским спокойствием к чужим страданиям. Наиболее смелые и вдумчивые из этих людей и создали английскую социалистическую литературу первой половины прошлого века *.

В 1805 году доктор Чарльз Голль (1745—1825) обнародовал исследование [2] о том, как действует «цивилизация» — он имел в виду, собственно, рост производительных сил в цивилизованных странах — на положение трудящейся массы. Голль доказывал в нем, что масса беднеет благодаря «цивилизации»: «рост богатства и силы одних, — писал он, — вызывает увеличение бедности и подчиненности других» **.

Для истории теории это положение весьма важно тем, что показывает, как ясно сознал английский социализм уже в лице Чарльза Голля противоположность интересов «богатого» и «бедного» классов. И заметьте, что под «бедным» классом Голль

* «Огораживание полей» вызвало целую литературу, посвященную аграрной реформе. Литература эта — например, сочинения *Т. Спенса*, Уильяма Оджильви и Т. Пэна — в своем роде очень замечательна и довольно значительно способствовала развитию социалистической теории в Англии. Но я не могу заниматься здесь ею уже по одному тому, что, относясь к XVIII столетию, она даже хронологически выходит за пределы моей темы.

** Английские социалистические сочинения первой половины XIX века теперь крайне редки. Поэтому, говоря о некоторых из них, я вынужден буду ссылаться на их недавно вышедшие немецкие переводы. Сделанный Б. Ольденбергом немецкий перевод книги Голля («Die Wirkungen der Zivilisation auf die Massen» [«Воздействие цивилизации на народные массы»]) составляет четвертый выпуск (Лейпциг, 1905 г.) издававшейся покойным профессором Г. Адлером серии сочинений, которая носит общее название: «Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik». [«Главные труды по социализму и социальной политике».] Только что цитированное мною положение Голля находится на 29-й стр. указанного выпуска.

понимал класс людей, живущих продажей своего «труда», т. е. *пролетариев,* а «богатыми» называл капиталистов и землевладельцев, благосостояние которых основывается на экономической эксплуатации «бедных».

Так как «богатые» живут экономической эксплуатацией «бедных», то интересы этих двух классов прямо противоположны. В книге Голля есть отдел (IV), который так и озаглавлен: «О различии интересов богатых и бедных». Сущность аргументации нашего автора заключается там вот в чем.

Каждого богатого надо рассматривать как *покупателя,* а каждого бедняка — как *продавца* труда. Богатый стремится извлечь как можно больше выгоды из покупаемого им труда, заплатив за него как можно меньше. Другими словами, он хочет получить возможно большую часть продукта, создаваемого трудом рабочего; рабочий, наоборот, усиливается получить как можно большую часть этого продукта. Отсюда — их взаимная борьба. Но это борьба неравная. Лишенные средства к существованию, рабочие обыкновенно бывают вынуждены сдаться, как сдается неприятелю гарнизон крепости, недостаточно снабженной съестными припасами. Притом же стачки рабочих часто усмиряются военной силой, тогда как лишь в немногих государствах закон запрещает работодателям соединяться между собою с целью понижения заработной платы.

Голль сравнивает положение сельскохозяйственного рабочего с положением рабочего скота. Если тут и есть какая-нибудь разница, то не в пользу рабочего, потому что смерть вола или лошади причиняет хозяину убыток, а от смерти рабочего он ничего не теряет *. Хозяева очень решительно отстаивают свои экономические интересы в борьбе с рабочими. Наоборот, рабочие не обнаруживают большой решительности в борьбе с хозяевами: бедность лишает их экономической и нравственной силы сопротивления **. Кроме того, на стороне хозяев стоит закон, жестоко карающий всякое нарушение прав собственности ***. Ввиду этого является вопрос: как же велика та часть ежегодного дохода нации, которая достается рабочему классу, взятому в его целом? По расчету Голля выходит, что класс этот получает только восьмую часть стоимости, создаваемой его трудом, остальные же семь восьмых этой стоимости достаются «хозяевам» ****.

Этот вывод, конечно, нельзя считать правильным: Голль преуменьшил достающуюся рабочему долю национального

* Там же, стр. 38.

** Там же, стр. 38, 39.

*** Там же, стр. 47. Надо заметить, что в то время английский закон карал стачки рабочих, как уголовное преступление.

**** Там же, стр. 40.

дохода. Но читатель понимает, что теперь нет никакой надобности разоблачать ошибку нашего автора. И наоборот, необходимо было отметить, что, несмотря на эту количественную ошибку, он хорошо понял экономическую природу эксплуатации наемного труда капиталом.

За бедностью идет преступление. По словам Голля, «всё или почти всё то, что называется наследственным грехом или расположением ко злу, надо считать следствием цивилизации, а главным образом наиболее выдающейся черты ее — великого неравенства имуществ» *. Цивилизация развращает бедняков материальными лишениями, а у их «хозяев» вызывает пороки, свойственные богатым людям, и прежде всего — самый худший из всех пороков: наклонность к угнетению своих ближних. Вот почему общественная нравственность очень много выиграла бы от устранения имущественного неравенства. Но можно ли устранить его? Голль думает, что можно. Он ссылается на три исторических примера установления равенства имуществ: во-первых, у евреев; во-вторых, у спартанцев; в-третьих, в Парагвае во время владычества там иезуитов. «Насколько мы знаем, во всех этих случаях оно увенчалось полнейшим успехом» **.

Коснувшись вопроса о том, какими мерами можно было бы устранить имущественное неравенство, Голль настоятельно рекомендует крайнюю осторожность. И не только осторожность. Надо, чтобы реформа была делом людей, лично в ней не заинтересованных и не увлекаемых страстями. Таких людей нельзя найти между угнетенными: угнетенные слишком скоро пошли бы вперед. Лучше обратиться к угнетателям: там, где дело коснется не нас самих, а посторонних нам лиц, мы не станем слишком торопиться с осуществлением требований справедливости, как бы высоко ни ставили мы их. «Поэтому было бы лучше, если бы помощь беднякам исходила от богатых» ***. Другими словами, интересы общественного спокойствия требуют, чтобы имущественное неравенство устранено было теми, которым достаются все выгоды, из него проистекающие. Это очень характерно не для одного Голля: в сущности, огромное большинство социалистов рассматриваемой мною эпохи — не только в Англии, но и на материке Европы — стояло в этом вопросе на его точке зрения. В этом отношении к нему был близок величайший из английских социалистов-утопистов, Роберт Оуэн ****.

* Там же, стр. 76.
** Там же, стр. 82.
*** Там же, стр. 49.
**** Род. 14 марта 1771 г. в Ньютоуне, в северном Уэльсе; умер 17 ноября 1858 г.

II

Уже с самого начала 1800 года Оуэн стоял во главе большой бумагопрядильной фабрики в Нью-Ленарке, в Шотландии. Занятые на этой фабрике «бедные», много работая и мало зарабатывая, предавались пьянству, нередко попадались в воровстве и вообще находились на весьма низкой ступени умственного и нравственного развития. Сделавшись управляющим Нью-Ленаркской бумагопрядильни, Оуэн поспешил поставить рабочих в лучшие материальные условия. Так, он сократил рабочий день до $10^1/_2$ час. [1], а когда фабрика остановилась на несколько месяцев вследствие недостатка сырого материала, он не выкинул своих «бедных» на улицу, как это обыкновенно делалось и делается при «заминках» и кризисах, а продолжал выдавать им полную плату. Вместе с тем он много заботился о воспитании и обучении детей. Им впервые были введены в Англии детские сады. Результаты всех этих усилий оказались блестящими во всех отношениях. Нравственный уровень рабочих заметно повысился; в них проснулось сознание своего человеческого достоинства. А в то же время значительно увеличилась доходность предприятия. Все это, вместе взятое, сделало из Нью-Ленарка нечто до последней степени привлекательное для всех тех, которые по свойственной им доброте души не прочь были пощадить овец, с тем, однако, чтобы и волки не голодали. Оуэн приобрел широкую славу филантропа. Даже наиболее высокопоставленные лица охотно посещали Нью-Ленарк и умилялись, видя благосостояние тамошних «бедных». Однако сам Оуэн совсем не был удовлетворен тем, что ему удалось сделать в Нью-Ленарке. Он справедливо говорил, что хотя его рабочие и пользовались сравнительным благосостоянием, но все-таки оставались его *рабами*. И вот филантроп, умилявший своим благосклонным отношением к рабочим даже закоснелых реакционеров, мало-помалу превратился в общественного реформатора, испугавшего своими «крайностями» всех «почтенных» людей Соединенного Королевства.

Подобно Голлю, Оуэн был поражен тем парадоксальным явлением, что рост производительных сил Англии привел к обеднению тех самых людей, которые употребляли их в дело. Он говорил: «Мир переполнен теперь богатством (saturated with wealth); он обладает неисчерпаемыми средствами его постоянного увеличения — и все-таки изобилует нищетою! Таково нынешнее положение человеческого общества». Оно *может быть* богатым, просвещенным и счастливым, а между тем коснеет в невежестве, и большая часть его членов живет в страшной бедности, не имея даже достаточного количества пищи. Оно не должно оставаться в таком положении. Необходима перемена

к лучшему. И эта перемена может произойти с величайшей легкостью (the change will be most easy). «Мир знает и чувствует существующее зло; ознакомившись с предлагаемым ему новым порядком, он одобрит его, захочет перемены, и дело будет сделано» (and it is done) *.

Но для того, чтобы мир одобрил предлагаемую реформу, надо предварительно выяснить ему, что такое представляет собою человек по своей природе; чем сделали его окружающие условия и чем может он стать при новых условиях, соответствующих требованиям разума. По замечанию Оуэна, мысль человека должна заново родиться для того, чтобы он пришел к счастью и мудрости **. И для того, чтобы способствовать возрождению человеческой мысли, Оуэн написал свои знаменитые «Опыты» об образовании человеческого характера ***.

Подобно Годвину, Оуэн твердо убежден, что характер человека определяется не зависящими от его воли свойствами окружающей его общественной среды. От нее человек получает свои взгляды и свои привычки, побуждающие его к тем или другим поступкам. Поэтому населению любой страны и даже всего земного шара можно сообщить, принимая подходящие меры, какой угодно характер, от самого худшего до самого лучшего. Нужные для этого средства находятся в руках правительства. Правительство может сделать так, чтобы люди жили, не зная бедности, преступлений и наказаний, потому что бедность, преступления и наказания представляют собою не что иное, как следствия неправильного воспитания и управления. Так как цель управления состоит в том, чтобы доставить счастье управляемым, равно как и правителям, то люди, держащие в своих руках политическую власть, должны немедленно приступить к реформе общественного строя ****.

Первым шагом на пути к этой реформе должно быть доведение до всеобщего сведения, что никто из людей, входящих в со-

---

* См. его письмо [1], напечатанное в лондонских газетах 9 августа 1817 г. и перепечатанное в томе, составляющем дополнение к его автобиографии: «The Life of Robert Owen Written by Himself». London 1857. [«Жизнь Роберта Оуэна, им самим описанная», Лондон 1857.] Указанный том обозначается римской цифрой I и прописным A (I A). Ниже я буду часто на него ссылаться.

** См. «The Life», I A, стр. 84, 86.

*** Полное заглавие этого сочинения таково: «A New View of Society; or essays on the principle of the formation of the human character, and application of the principle to the practice». (Новый взгляд на общество, или опыты о начале, определяющем собою образование человеческого характера, и о применении этого начала на практике.) Всех «опытов» четыре, первые два вышли в конце 1812 г., а два последних — в начале 1813 г. [2]

**** См. стр. 19, 90 и 91 второго издания «Опытов», вышедшего в 1816 г. Я буду ссылаться на это издание [3].

став настоящего поколения, не будет лишен своего имущества. Затем должны следовать: провозглашение свободы совести; упразднение тех учреждений, которые дурно влияют на народную нравственность; пересмотр закона о бедных, и, наконец, — самое главное — принятие ряда мер для просвещения народа и его воспитания.

«Всякое государство, чтобы быть хорошо управляемым, должно направить свое главное внимание на образование характера. Управляемым лучше всех других будет то государство, которое выработает наилучшую систему воспитания народа» *. Система воспитания должна быть однообразной для всего государства.

Почти вся последующая литературная и агитационная деятельность Оуэна свелась к дальнейшему развитию только что изложенных мною взглядов и к их горячей защите перед общественным мнением. Так, держась того положения, что характер человека определяется влиянием окружающих его условий, Оуэн выдвинул вопрос, насколько благоприятны были те условия, в которые с детства попадал современный ему английский рабочий. Хорошо зная быт рабочего класса, хотя бы по наблюдениям, сделанным в Нью-Ленарке, Оуэн мог ответить на этот вопрос только в том смысле, что названные условия были совсем неблагоприятны. По его словам, фабрики, постепенно распространяясь по всей стране, портят характер ее жителей, а испорченный характер делает их несчастными. Это нравственное зло заслуживает величайшего сожаления. Однако оно останется неизбежным до тех пор, пока с ним не вступит в борьбу законодательство **. И нельзя откладывать эту борьбу в долгий ящик. Если уже теперь положение рабочих гораздо хуже, нежели оно было прежде, то с течением времени оно будет всё более и более ухудшаться. Вывоз продуктов, производимых на фабриках, вероятно, достиг уже наивысшей точки. Конкуренция других стран поведет к уменьшению вывоза из Англии, что в свою очередь тяжело отразится на положении рабочего класса ***.

* Там же, стр. 149 [1].

** См. «Observations on the effects of the manufacturing system: with hints for the improvement of those parts of it which are most injurious to health and morals; Dedicated most respectively to the british legislature» (1815). [«Замечания о том, к чему приводит мануфактурное производство, а также некоторые советы, как исправить те его последствия, которые оказывают наиболее пагубное влияние на здоровье и нравственность».] Перепечатаны в «The Life of Robert Owen», I A. Изложенное место находится на стр. 38, ср. также стр. 39 [2].

*** Там же, стр. 39 [3]. Слишком легко было бы доказать, что Оуэн ошибался, считая в 1815 г. английский вывоз достигшим «своей наивысшей точки». Но полезно отметить, что уже в соображениях Оуэна *теория*

Оуэн требовал издания парламентом закона, который ограничил бы рабочий день в предприятиях, употреблявших машины, до $10^{1}/_{2}$ час. Тот же закон должен был запретить употребление в работу детей, не достигших 10-летнего возраста, а также детей, не умеющих читать и писать, даже в тех случаях, когда они старше десяти лет. Это — совершенно определенное требование *фабричного законодательства*. Требование это, выставленное Оуэном «во имя миллионов бедняков, предоставленных собственной участи» [1] (in the name of the millions of the neglected poor), исполнено было, в сильно урезанном виде, парламентским актом 1819 года [2]. К сожалению, и этот акт, сильно урезавший требования Оуэна, остался мертвой буквой, так как парламент не принял никаких мер для его исполнения на практике. Впоследствии английская фабричная инспекция свидетельствовала, что вплоть «до закона 1833 года дети и подростки изнурялись работой целую ночь, целый день или то и другое ad libitum» *.

Не довольствуясь требованием фабричного законодательства, Оуэн добивался, как мы уже знаем, пересмотра закона о бедных [4]. Он хотел, чтобы для безработных заведены были особые деревни, жители которых занимались бы как земледелием, так и промышленным трудом. На эти деревни — «деревни единения и взаимного сотрудничества» (villages of unity and mutual cooperation) — Оуэн *возлагал большие надежды*. Он думал, что в них могут быть приняты серьезные меры для правильного воспитания трудящихся и для сообщения им разумного взгляда на жизнь. И так как он верил, что эти «деревни» легко могут быть приведены в цветущий вид, то он рассчитывал, что они явятся первым шагом на пути к такой общественной организации, которая уже не будет знать ни «бедных», ни «богатых», ни «рабов», ни «хозяев». Недаром он предлагал *национализовать бедняков* (nationalize the poor) **. Это нужно было ему потому, что, согласно его первоначальному плану, система воспитания должна была — как я уже отметил это выше, излагая содержание «Опытов» об образовании человеческого характера, — стать однообразной во всем государстве.

Еще в 1817 году Оуэн составил подробную смету всех тех расходов, которые вызваны были бы устройством «деревень единства и взаимного сотрудничества» ***. Излишне говорить теперь, что правители и не подумали осуществлять его расчеты на практике. Впоследствии — в 1834 году — они, правда,

рынков играла роль, отчасти похожую на ту, которая отведена была ей в учении наших народников восьмидесятых годов.

* *Карл Маркс*, Капитал, изд. О. Н. Поповой, т. I, стр. 215 [3].

** Там же, стр. 78.

*** См. «The Life», I A, p. 60 и след.

изменили закон о бедных, но совсем не в том направлении, какое указывал им наш реформатор. Вместо «деревень единства и взаимного сотрудничества», бедняки, нуждавшиеся в общественной помощи, должны были отправляться в рабочие дома, как две капли воды похожие на каторжные тюрьмы [1].

Терпя неудачи в своих усилиях подвинуть «правителей» на общественную реформу, Оуэн хотя и не утратил веры в их добрую волю, все-таки увидел себя вынужденным попытаться осуществить дорогие ему идеи своими собственными средствами, с помощью своих единомышленников. Он стал основывать коммунистические колонии в Соединенном Королевстве и в Северной Америке. Эти попытки осуществить коммунистический идеал в узких пределах одного поселения окончились неудачно и почти разорили Оуэна. Причин неудачи было много. Одну из важнейших обнаружил он сам, сказав, что успех подобных предприятий предполагает у их участников известные нравственные свойства, далеко не всегда имеющиеся у них в настоящее время, когда общественная среда так сильно портит человеческий характер. Выходило, таким образом, что коммунистические общины нужны были для того, чтобы дать людям надлежащее воспитание, а с другой стороны, такое воспитание являлось необходимым предварительным условием успеха коммунистических общин. Противоречие это, о которое разбилось так много самых благородных намерений в течение прошлого века, может быть разрешено только историческим процессом развития общества *в его целом*, — процессом, *постепенно* приспособляющим характер людей к *постепенно* возникающим новым условиям их существования. Но утопический социализм мало считался с ходом исторического развития. Оуэн охотно повторял, что новый общественный порядок может прийти внезапно, «яко тать в нощи».

III

На одном народном собрании в 1817 году Оуэн обратился к присутствовавшим, между прочим, с такими словами: «Я скажу вам, друзья мои, что именно препятствовало вам до сих пор понять, в чем заключается действительное счастье. Этому препятствовали только заблуждения, великие заблуждения, лежащие в основе всех когда-либо существовавших религий. Религии сделали человека в высшей степени несостоятельным, жалким существом. Благодаря заблуждениям религиозных систем он превратился в слабое, глупое животное, стал ханжой и свирепым фанатиком или презренным лицемером» *. Таких

* «Life», I A, p. 115 [2].

слов еще никто не произносил в Англии, и они одни могли возмутить против Оуэна всех ее «почтенных» людей. Он и сам видел, что «почтенные люди» стали чуждаться его как богохульника. Но это нисколько не уменьшило ни его откровенности, ни его веры в добрую волю власть имущих. В октябре 1830 года он прочел две лекции «об истинной религии». Лекции эти дают лишь смутное представление об отличительных признаках «истинного» религиозного учения *. Но зато они ярко свидетельствуют о том, как глубоко презирал лектор все «существовавшие до сих пор религии». В первой лекции он объявил их единственным источником разъединения, взаимной ненависти и преступлений, омрачающих человеческую жизнь. Во второй — он сказал, что они превратили мир в один огромный сумасшедший дом. И он доказывал, что настоятельно необходимо принять меры для борьбы с ними. Всего этого опять было более чем достаточно для того, чтобы привести в ярость всех «почтенных» джентльменов Соединенного Королевства. Казалось бы, Оуэн сам должен был понимать, что ни один из них не может одобрить меры, направляемые *против* религий. Но этого-то он и не хотел понять.

Во второй лекции он заявил, что люди, познавшие истину, нравственно обязаны помочь правительству воплотить ее в жизнь. Поэтому он приглашал своих слушателей обратиться к королю и к обеим палатам парламента с петициями насчет борьбы с религиями. В проекте петиции к королю говорилось, что он, конечно, желает счастья своим подданным, но их счастье может быть достигнуто не иначе, как посредством замены той неестественной религии, в которой они, к несчастью, до сих пор воспитываются, религией истины и природы. Религия истины и природы может, наконец, восторжествовать, не подвергая общество опасности, а в крайнем случае причиняя ему лишь некоторые временные неудобства. Ввиду этого королю следует воспользоваться своим высоким положением и побудить своих министров к рассмотрению роли религии в деле образования человеческого характера. В таком же духе была написана и петиция к обеим палатам **. Слушатели одобрили предложенные лектором проекты петиций. Но само собою разумеется, что петиции эти не принесли ровно никакой пользы делу Оуэна.

Религиозные взгляды, складываясь на данной социальной основе, санкционируют ее собою. Кто нападает на религию,

* Оно должно было, по-видимому, заключаться в материалистическом взгляде на природу, слегка смягченном обычной фразеологией деизма и дополненном социалистической моралью.

** Обе лекции Оуэна напечатаны в приложении к его же «Лекциям о совершенно новом состоянии общества». (Lectures on an Entire New State of Society.)

тот колеблет ее социальную основу. Поэтому охранители никогда не бывают расположены к терпимости там, где речь заходит о религиозных убеждениях. Еще менее они расположены к *борьбе* с религией. Оуэн упускал это из виду. А это значило, что он не сумел сделать все те практические выводы, которые вытекали из его же собственного учения об образовании человеческого характера.

Если характер всякого данного человека определяется условиями его воспитания, то очевидно, что характер всякого данного общественного класса определяется его положением. Класс, живущий эксплуатацией других классов, всегда будет расположен защищать общественную несправедливость, а не восставать против нее. Поскольку Оуэн надеялся подвинуть аристократию и буржуазию на такие реформы, которые положили бы конец разделению общества на классы, постольку он, не замечая этого, попадал в то самое противоречие, над которым напрасно билась материалистическая философия XVIII века. Она учила, что человек со всеми своими мнениями и привычками создается общественной средой. И она же не переставала повторять, что общественная среда со всеми своими свойствами определяется мнением людей. «C'est l'opinion, qui gouverne le monde» (мнение правит миром), говорили материалисты, а с ними и все просветители XVIII века. Потому-то они и обращались к более или менее просвещенным деспотам, что непоколебимо верили в силу «мнения». Так же непоколебимо верил в него и Р. Оуэн. Последователь материалистов XVIII века, он буквально повторяет за ними: «мнение правит миром» (opinions govern the world) *. И, следуя их же примеру, он старается просветить «правителей». В отношении к рабочему классу он, по-видимому, долго руководился впечатлениями, полученными им в Нью-Ленарке. Он всеми силами души стремился помочь «трудящимся бедным», но совсем не верил в их самодеятельность. А не имея веры в их самодеятельность, он мог рекомендовать им одно: не вступая в борьбу с богатыми, вести себя так, чтобы эти последние не боялись взять на себя почин общественной реформы. В апреле 1819 года он напечатал в газетах «Обращение к рабочим классам» (An address to the working classes) **. С сожалением констатируя там, что в рабочей среде замечается сильное недовольство своим положением, он повторял, что характер человека определяется окружающей его общественной средой. Помня эту истину, рабочие не должны, по его мнению, винить «богатых» за их отношение к «бедным».

* «Lectures on an Entire New State» etc., p. 151 (Lecture 11).

** В Англии до сих пор нередко говорят «рабочие классы» вместо «рабочий класс».

Богатые желают одного: сохранить свое привилегированное общественное положение. Это их желание должно быть уважено рабочими. Больше того: если бы привилегированные захотели приобрести еще больше богатств, то рабочие не должны противиться и этому. Надо заниматься не прошлым, а будущим, т. е. сосредоточить все внимание на общественной реформе. Читатель может спросить, что же нового принесет с собою та реформа, которая не только сохранит привилегии, но даже еще более обогатит привилегированных? Но дело в том, что, по мнению Оуэна, колоссальные производительные силы, находящиеся теперь в распоряжении человечества, вознаградят рабочих за все их уступки, если только будут планомерно использованы. Оуэн — как впоследствии Родбертус — настаивал не на том, чтобы рабочему классу доставался весь продукт его труда, а лишь на том, чтобы не была слишком мала достающаяся ему часть этого продукта. Его коммунизм мирился, как видим, с известным общественным неравенством. Но это неравенство должно было находиться под общественным контролем и не переходить установленных обществом пределов. Оуэн был убежден, что богатые и бедные, правители и управляемые имеют один и тот же интерес *. До самого конца своей жизни он оставался убежденным сторонником *социального мира*.

Всякая классовая борьба есть борьба политическая. Кто осуждает борьбу классов, тот, естественно, не будет придавать значения и их политическим выступлениям. Неудивительно, что Оуэн был против парламентской реформы. Он находил, что вообще избирательное право будет нежелательно («not desirable») до тех пор, пока народ не получит надлежащего воспитания, и отрицательно относился к современным ему демократическим и республиканским стремлениям. Он думал, что если бы республиканцы и демократы перестали нападать на правительство, то оно, по всей вероятности, изменилось бы к лучшему **.

Оуэн никогда не был членом партии чартистов, боровшейся за *политическое* полноправие рабочих. Но так как высшие классы не выражали ни малейшего желания поддержать его *социально*-реформаторские планы, то ему в конце концов поневоле пришлось связать свои упования с рабочим движением. В начале 30-х годов, когда движение это становилось всё более и более широким и даже грозным, Оуэн попытался воспользоваться растущей силой пролетариата для осуществления своих любимых идей. В сентябре 1832 года он устроил в Лондоне «базар для справедливого трудового обмена» (equitable labour

* «The Life», I A, pp. 229—230.

** «The Life», I A, Introductory, III.

exchange bazaar); почти одновременно с этим он вошел в близкие отношения к профессиональным рабочим союзам. Однако и тут практический результат не соответствовал его ожиданиям.

Справедливый обмен означал обмен продуктов по количеству труда, затраченного на их производство. Но если данный продукт не соответствует общественной потребности, то его не возьмет никто, и труд его производителя пропадет даром. Чтобы продукты *всегда* обменивались один на другой сообразно количеству труда, воплощенного в каждом из них, — другими словами, чтобы закон *стоимости* не осуществлялся путем постоянного колебания *цен*, — необходима планомерная организация производства. Оно должно быть так организовано, чтобы работа каждого производителя сознательно направлялась на удовлетворение определенной общественной потребности. Пока этого нет, колебание цен неизбежно; это значит, что невозможен и «справедливый обмен». А когда это будет, в «справедливом обмене» не окажется надобности, потому что продукты не станут тогда *обмениваться* один на другой; они будут *распределяться* по принятым обществом нормам между его членами. Базары для «справедливого обмена» * свидетельствовали о том, что Оуэн и его последователи, при всем своем интересе к экономическим вопросам, еще не выяснили себе разницы между *товарным* (неорганизованным) производством, с одной стороны, и *коммунистическим* (организованным) — с другой.

Сходясь с профессиональными союзами (трэд-юнионами), Оуэн надеялся, что они помогут ему в самом скором времени покрыть Англию целой сетью кооперативов, которая и послужит фундаментом нового общественного строя. Согласно его всегдашнему убеждению, общественный переворот должен был совершиться *безо всякой борьбы*. Стремясь к этому, Оуэн хотел превратить орудие *классовой борьбы*, каким всегда, в большей или меньшей степени, служат профессиональные союзы, в орудие *мирной* общественной реформы. Но это был совершенно утопический план. Оуэн скоро убедился, что ему не по дороге с трэд-юнионами: те самые союзы, которые больше других сочувствовали кооперативной идее, с особенной энергией готовились тогда *ко всеобщей стачке*, никогда и нигде не возможной без нарушения *социального мира* **.

---

* Кроме базара в Лондоне, был открыт еще базар в Бирмингаме.

** В этом очерке я занимаюсь только историей известных *идей*, а не историей общественного *движения*, но мимоходом я все-таки замечу, что эпоха сближения Оуэна с трэд-юнионами была эпохой довольно широкого распространения между английскими рабочими склонности к практическим приемам классовой борьбы, очень сильно напоминающим те приемы, которыми так дорожат нынешние «революционные» синдикалисты

Гораздо больший практический успех выпал на долю Оуэна и его последователей в области *потребительных* товариществ. Но к товариществам этого рода он относился довольно холодно, считая их близкими к простым «торговым обществам».

Я потому так подробно очертил деятельность Оуэна, что в ней особенно заметны как сильные, так и слабые стороны утопического социализма. Отметив их здесь, я буду в состоянии ограничиваться лишь краткими указаниями на них в своем дальнейшем изложении.

Некоторые исследователи находят, что влияние Оуэна не принесло никакой пользы рабочему движению в Англии. Это огромная, странная и непростительная ошибка. Оуэн, бывший неутомимым пропагандистом своих идей, будил мысль рабочего класса, ставя перед ним самые важные — *основные* — вопросы общественного устройства и сообщая ему много данных для правильного решения этих вопросов, по крайней мере в теории. Если его *практическая* деятельность имела в общем *утопический* характер, то надо признать, что и здесь он давал подчас своим современникам в высшей степени полезные уроки. Он был истинным родоначальником кооперативного движения в Англии. Его требование фабричного законодательства не заключало в себе ровно ничего утопического. Ровно ничего утопического не было и в его указании на необходимость давать хотя бы первоначальное школьное образование работающим на фабриках детям и подросткам. Поворачиваясь спиной к политике и осуждая классовую борьбу, он, конечно, очень заблуждался. Но — замечательное дело! — рабочие, увлекавшиеся его проповедью, умели поправлять его ошибки. Усваивая кооперативные, а отчасти и коммунистические идеи Оуэна, они в то же время принимали деятельное участие в тогдашнем *политическом* движении английского пролетариата. Так поступали, по крайней мере, наиболее даровитые из них: Ловетт, Гесеринтон [1], Уотсон и др. *

Ко всему этому следует прибавить, что, выступая бесстрашным проповедником «истинной религии» и разумных отношений между полами, Оуэн содействовал развитию сознания рабочего класса не только в социальной области **.

---

* О них смотри в недавно вышедшей книге *М. Беера*, Geschichte des Sozialismus in England [«История социализма в Англии»], стр. 280 и след. Особенного внимания заслуживает «Завещание» Гесеринтона[2] (стр. 282 и 283). Ловетт и Гесеринтон были деятельными участниками партии чартистов. Есть автобиография *Ловетта*, The Life and Struggles of William Lovett, in his Pursuit of Bread, Knowledge and Freedom. London 1876. [Жизнь Вильяма Ловетта и его борьба за хлеб, знания и свободу, Лондон 1876.]

** Как понимали наиболее даровитые рабочие его истинную религию, показывает «Завещание» Гесеринтона. Там говорится, между про-

Непосредственное влияние Оуэна сказывалось не только в Великобритании и Ирландии, но также и в Соединенных Штатах Северной Америки *.

IV

Большой противник социализма, кембриджский профессор Фоксуэль утверждает, что не Оуэн, а Рикардо дал английским социалистам наиболее действительное духовное оружие **. Это не так. Правда, еще Энгельс справедливо заметил, что, поскольку теории современного социализма выходят из буржуазной политической экономии, постольку все они, почти без исключений, примыкают к теории стоимости Рикардо. Для этого была вполне достаточная причина. Но совершенно неоспоримо, что, по крайней мере, многие из тех английских социалистов, учения которых опирались на теорию стоимости Рикардо, были учениками Оуэна и обратились к буржуазной политической экономии именно потому, что им хотелось, опираясь на ее выводы, идти дальше в том самом направлении, в каком уже работала мысль их учителя. Те же из них, которых нельзя назвать учениками Оуэна, как видно, находились в тесной духовной связи с коммунистическим анархистом Годвином. К Рикардо они обращались только за тем, чтобы в его лице уличить политическую экономию в противоречии с ее собственными — и притом основными — теоретическими положениями. Из учеников Оуэна я прежде всего укажу на Уильяма Томпсона ***. Во введении к своему только что названному мною (в примечании) сочинению Томпсон выдвигает вопрос о том, каким образом народ, который превосходит все другие народы количеством находящихся в его распоряжении сырых материалов, машин, жилищ и пищи, а также числом принадлежащих к нему трудолюбивых работников, несмотря на это, испытывает большие

чим: «Единственная достойная человечества религия состоит в нравственном образе жизни, в благожелательном отношении друг к другу и во взаимной поддержке»[1].

* См. главу II (The owenite period [Оуэнистский период]), в книге *Гилквита* (Hillquit), History of Socialism in the United States, New-York 1903. [История социализма в Соединенных Штатах, Нью-Йорк 1903] (Есть немецкий и русский переводы) [2].

** См. стр. LXXI и след. его очерка «Geschichte der sozialistischen Ideen in England» [«История социалистических идей в Англии»], составляющего введение к немецкому переводу довольно известного теперь сочинения *Уильяма Томпсона*, Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most Conducive to Human Happiness. [Исследование о принципах распределения богатства, наиболее способствующих человеческому счастью.] Говоря об этом сочинении, я буду ссылаться на его немецкий перевод, сделанный Освальдом Кольманом и вышедший в Берлине в 1903 г.

*** Род. в 1785 г., ум. в 1833 г.

лишения *. Это, как видим, всё тот же вопрос, который едва ли не с самого начала XIX века привлекал к себе внимание Оуэна и был вполне определенно формулирован им в некоторых печатных сочинениях. Далее Томпсон удивляется, почему плоды труда работников таинственным образом отнимаются у них без всякой вины с их стороны. С этим вопросом мы опять встречаемся чуть ли не во всех сочинениях Оуэна. Но сам Томпсон признает, что именно такого рода вопросы побуждают «нас» интересоваться распределением богатства. Таким образом, если Томпсон обратился к Рикардо — а он действительно к нему обратился и много заимствовал у него, — то это произошло вследствие предварительно испытанного им влияния Оуэна. Конечно, в политической экономии Рикардо был несравненно сильнее, нежели Оуэн. Но Томпсон подошел к вопросам политической экономии совсем не с той стороны, с какой подходил к ним Рикардо. Этот последний утверждал и доказывал, что труд есть единственный источник стоимости продуктов. Но он вполне мирился с тем, что буржуазное общество осуждает трудящихся на подчиненное и бедственное положение. Вот с этим-то и не мог помириться Томпсон. Он хотел, чтобы порядок распределения продуктов перестал противоречить основному закону их производства. Другими словами, он требовал, чтобы создаваемая *трудом* стоимость доставалась *трудящимся*. А выставляя это требование, он шел по следам Оуэна.

Совершенно такое же требование выставляли в своей критике буржуазного общества и все другие английские социалисты, опиравшиеся на экономическое учение Рикардо. Главное сочинение этого последнего вышло в 1817 году **. А уже в 1821 году появилась в виде открытого письма к лорду Джону Росселю небольшая анонимная брошюра, уличающая буржуазное общество в том, что оно основывается на эксплуатации трудящихся ***. За нею последовал целый ряд других сочинений, в своем роде весьма замечательных. Не все они обязаны своим происхождением ученикам Оуэна; некоторые из них вышли из-под пера людей, более или менее сильно тяготевших к анархизму. Из учеников Оуэна я, кроме уже упомянутого Томпсона, назову Джона Грея и Джона Брея, а из писателей, более

* См. стр. 16 немецкого перевода.

** Оно называется: «Principles of Political Economy and Taxation». [«Начала политической экономии и податного обложения».]

*** Она озаглавлена: «The Source and Remedy of the National Difficulties. A letter to Lord John Russel». [«Источник национальных затруднений и средства борьбы с ним. Письмо лорду Джону Расселу».] О ней смотри у Маркса: «Theorien über den Mehrwert». Dritter Band. Stuttgart 1910, S. S. 281—306 [1].

или менее склонявшихся к анархизму, — Перси Ревенстона и Томаса Годскина *.

Все эти писатели долго оставались совершенно забытыми. Когда о них вспомнили, — отчасти благодаря Марксу, напомнившему о них еще в своей полемике с Прудоном, — на их сочинения стали указывать, как на источник, из которого Маркс будто бы заимствовал свое учение о прибавочном продукте и о прибавочной стоимости. Дело дошло до того, что супруги Уэббы назвали Маркса «знаменитым учеником Годскина» **. Это решительно ни с чем не сообразно. Правда, в экономических сочинениях английских социалистов мы встречаем не только теории эксплуатации труда капиталом, но даже и такие выражения, как «прибавочный продукт» (surplus produce) и «прибавочная стоимость» (surplus value, additional value). Но дело не в словах, а в научных понятиях. Что же касается этих последних, то всякий сведущий и *беспристрастный* человек

* Исследование *Томпсона* о распределении вышло в 1824 г.; в следующем году он выпустил сочинение «Labour Rewarded» (Вознагражденный Труд). В том же году *Грей* (1798—1850) выпустил в свет «Чтение о человеческом счастье» (A Lecture on Human Happiness), а в 1831 г. — «Social System» (Социальная система). Важная для истории экономической теории книга *Джона Брея*, Labour's Wrongs and Labour's Remedy; or, the Age of Might and the Age of Right [Несправедливости в отношении труда и средства к их устранению], вышла в 1839 г. в Лидсе; она замечательна, между прочим, тем, что Брей как будто выказывает наклонность покинуть идеалистический взгляд на историю, свойственный всем утопистам, и перейти на точку зрения материалистического объяснения истории (см. на стр. 26 рассуждение о том, что общество не может по своему желанию изменить направление своих мнений (opinions). Правда, наклонность эта не побуждает Брея к серьезному анализу основных причин общественного развития. Упомяну здесь еще о книге *Т. Р. Эдмондса*, Practical moral and political economy. London 1828. [Практическая моральная и политическая экономия. Лондон 1828.] По мнению Эдмондса, рабочий класс получает только треть стоимости создаваемого его трудом, а остальные две трети достаются предпринимателям (см. стр. 107, 116 и 288). Для Англии это до сих пор очень близко к истине. Заслуживает внимания также его взгляд на социальную причину *пауперизма* (стр. 109—110). *Ревенстон* издал в 1821 г. брошюру: «A few doubts as to the correctness of some opinions generally entertained on the subjects of population and political economy» (Кое-какие сомнения насчет правильности некоторых общераспространенных взглядов, относящихся к населению и политической экономии); из сочинений *Годскина* (Hodgskin) для нас здесь имеют наибольшее значение: 1. «Labour defended against the claims of capital» (Защита труда против требований капитала), London 1825. 2. «Popular political economy» (Популярная политическая экономия). 3. «The natural and artificial right of property contrasted» (Естественное право собственности в его противоположности — искусственному), London 1832. О Ревенстоне и Годскине см. у *Маркса* (назв. сочинен., стр. 306—380) [1]. Кроме того, о Годскине есть работа *Эли Алеви*, Thomas Hodgskin (1787—1869). Par *Elie Halévy*. Paris 1903).

** «The history of trade-unionism». London 1894, p. 147. [«История тред-юнионизма», Лондон 1894, стр. 147.]

вынужден будет признать, что, например, Годскин по меньшей мере так же далеко отстоит от Маркса, как Родбертус. Теперь уже перестали называть Маркса учеником Родбертуса; следует думать, что скоро перестанут называть его и учеником английских социалистов 20-х годов прошлого века *. Однако довольно об этом. Хотя Маркс и не был «учеником» Годскина, Томпсона или Грея, но все-таки в высшей степени важно для истории социалистической теории то обстоятельство, что эти английские социалисты достигли редкой для своего времени ясности политико-экономических понятий и даже, как замечает тот же Маркс, сделали немаловажный шаг вперед по сравнению с Рикардо [2]. В этом отношении они далеко опередили утопических социалистов Франции и Германии. Если бы наш Н. Г. Чернышевский был знаком с ними, то он, вероятно, перевел бы не Милля, а кого-нибудь из них.

В. ФРАНЦУЗСКИЙ УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

I

Между тем как в Англии второй половины XVIII века совершалась «промышленная революция», во Франции происходила ожесточенная борьба третьего сословия со старым порядком.

* Как относится на самом деле Годскин к Марксу, видно из той — заметьте, весьма сочувственной — критики, которой подвергаются взгляды Годскина в уже указанном мною III томе «Theorien über den Mehrwert» [1]. В политической экономии Маркс так же относится к английским социалистам, как в научном объяснении истории — к Огюстену Тьерри, Гизо или Минье. И тут и там не учителя, а только предшественники, подготовившие некоторый — правда, весьма ценный — материал для теоретического здания, построенного впоследствии Марксом. Что же касается предшественников Маркса, то в истории научного решения вопроса об эксплуатации наемного труда капиталом не следует ограничиваться английскими социалистами первой половины XIX века. Уже некоторые английские писатели XVII столетия обнаруживают довольно ясное понимание природы и происхождения этой эксплуатации (смотри, например, «The Law of Freedom in a Platform: Or, True Magistracy Restored. Humbly presented to Oliver Cromwell. By Jerard Winstanley. London 1651», p. 12 [«Закон свободы (в политике), или истинный восстановленный магистрат. С нижайшим почтением Оливеру Кромвелю. Джерар Уинстенли. Лондон 1651», стр. 12]; смотри также «Proposals for Raising a College of Industry of all Useful Trades and Husbandry with Profit for the Rich, a Plentiful Living for the Poor, and a Good Education for Youth». London 1695, p. 21 [«Предложения по созданию колледжа всех полезных ремесел и занятий, который даст прибыли богатым, обеспеченную жизнь бедным и хорошее образование молодежи». Лондон 1695, стр. 21]; наконец, «Essays about the Poor, Manufactures, Trade Plantations and Immorality, etc. By John Bellers». London 1699, p. 5—6 [«Заметки о бедных, мануфактурах, трудовых поселениях и безнравственности». Лондон 1699, стр. 5—6]). Странно, как никто еще не удосужился сделать то открытие, что Маркс заимствовал свою экономическую теорию у авторов только что названных мною сочинений.

Третье сословие охватывало тогда, по известному выражению, весь французский народ, за исключением «привилегированных». Борьба с «привилегированными» являлась *политической* борьбой. Когда политическая власть была вырвана из рук «привилегированных» третьим сословием, оно, естественно, воспользовалось ею для устранения всех тех экономических и социальных учреждений, совокупность которых составляла основу старого политического порядка. В борьбе с этими учреждениями существенно заинтересованы были все весьма разнообразные элементы населения, входившие в состав третьего сословия. Поэтому все передовые французские писатели XVIII века сходились между собой в осуждении *старого* социально-политического порядка. Но это не всё. Сходясь между собой в его осуждении, они мало различались один от другого и во взгляде на желательный для них *новый* общественный строй. Само собой разумеется, что в передовом лагере не могло не быть известных оттенков мнений. Однако, несмотря на эти оттенки, передовой лагерь единодушно стремился к водворению того общественного порядка, который мы называем теперь буржуазным. Сила этого единодушного стремления была так велика, что перед ней склонялись в то время даже люди, не сочувствовавшие буржуазному идеалу. Вот пример.

Очень известный тогда аббат де Мабли в своей полемике с физиократами высказался против частной собственности и против тесно связанного с нею общественного неравенства. Он, по его собственным словам, «не мог расстаться с приятной идеей общности имуществ». Иначе сказать, он защищал коммунизм. Но этот убежденный коммунист счел своей обязанностью заявить, что идея общности имуществ казалась ему неосуществимой. «Никакая человеческая сила, — писал он, — не могла бы попытаться теперь восстановить равенство, не причинив беспорядков, гораздо более значительных, нежели те, которые она захотела бы устранить» * [1]. Такова была сила вещей: даже признавая в теории преимущество коммунизма, приходилось довольствоваться мыслью о замене старого порядка не коммунистическим, а — буржуазным.

Когда революция доставила торжество буржуазному порядку, немедленно началась взаимная борьба разнородных элементов, входивших в состав третьего сословия. Тот общественный слой, который представлял собою тогда зародыш нынешнего пролетариата, вступил в войну с «богатыми», поста-

* «Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques». Par Monsieur *l'Abbé de Mably*. A la Haye MDCCL XVIII, p. 15. [«Сомнения, предложенные философам-экономистам по поводу естественного и необходимого порядка политических обществ», г-на аббата Мабли, Гаага 1768, стр. 15.]

вленными им за одну скобку с аристократией. Хотя наиболее выдающиеся политические представители этого слоя, например Робеспьер и Сэн-Жюст, были совершенно чужды коммунистических идей, но в лице «Гракха» Бабёфа коммунизм все-таки выступил на историческую сцену в последнем акте великой революционной драмы. Составленный Бабёфом и его единомышленниками «Заговор Равных» [1] являлся как бы прологом той до сих пор неоконченной борьбы между пролетариатом и буржуазией, которая составляет одну из самых характерных черт внутренней истории Франции XIX столетия. Впрочем, нет. «Заговор Равных» точнее будет назвать *прологом пролога* этой борьбы. В рассуждениях Бабёфа и его единомышленников мы встречаем только слабые, смутные намеки на понимание исторической сущности осужденного ими на гибель нового общественного порядка. Они знают и на разные лады повторяют одно: «в истинном обществе не должно быть ни бедных, ни богатых» (dans une véritable société il ne doit y avoir ni riches, ni pauvres). А так как в обществе, созданном революцией, есть и бедные и богатые, то революция не может считаться оконченной до тех пор, пока это общество не уступит места *истинному* обществу *. Как далеки идеи «бабувистов» от тех идей, с которыми мы познакомились, изучая английский утопический социализм, очень хорошо видно из следующего.

Английские социалисты приписывают огромное историческое значение тому факту, что в распоряжении новейшего общества находятся могучие производительные силы. Наличность таких сил впервые дает, по их мнению, практическую возможность так преобразовать общество, чтобы в нем не было ни бедных, ни богатых. В противоположность этому, некоторые бабувисты охотно мирились с тем предположением, что осуществление их коммунистического идеала поведет за собой «гибель всех искусств», т. е., стало быть, между прочим, и технических. Манифест «Равных» прямо говорит: «Пусть погибнут, если это нужно, все искусства, лишь бы только у нас осталось действительное равенство» **. Правда, этот манифест, написанный С. Марэшалем, не нравился многим бабувистам и даже не распространялся ими. Но сам Буонарроти сообщает, что, защищая план коммунистического переворота, он, вместе с Дэбоном,

* См. «Analyse de la doctrine de Babeuf, tribun du peuple, proscrit par le directoire exécutif pour avoir dit la vérité» [«Анализ доктрины Бабёфа, народного трибуна, преследуемого исполнительной директорией за то, что он высказывает правду»], напечатанный в приложении к известной книге *Ф. Буонарроти:* Gracchus Babeuf et la conjuration des égaux [Гракх Бабёф и заговор равных][2]. У меня в руках ее парижское, несколько сокращенное издание 1869 г.

** «Gracchus Babeuf» etc., p. 70 [3].

Дартз и Лепеллэтье, рассуждал так: «Говорят, что неравенство ускорило прогресс полезных искусств; но если бы это и было верно, то все-таки оно теперь должно прекратиться, потому что новые успехи этих искусств отныне уже ничего не прибавят к действительному счастью людей» *. Это значит, что отныне человечество уже не имеет значительной нужды в развитии техники. Вероятно, Маркс и Энгельс имели в виду, между прочим, подобные рассуждения бабувистов, когда говорили в своем «Манифесте Коммунистической партии», что революционная литература, сопутствовавшая первым движениям пролетариата, являлась реакционной, проповедуя всеобщий аскетизм и установление первобытного равенства [1].

Эта аскетическая черта отсутствует в сочинениях французских социалистов XIX столетия. Напротив, мы встречаем у них весьма сочувственное отношение к техническому прогрессу.

Можно, пожалуй, сказать, что даже странные и — нечего греха таить! — смешные мечты Фурье об антильвах, антиакулах, антибегемотах и других подобных им добрых животных, которые явятся со временем к услугам человечества и тем увеличат удобства его жизни, были не более как одетым в крайне фантастический костюм признанием важности и беспредельной обширности будущего технического прогресса. Но при всем том — и это имеет огромную важность для истории теории — французские социалисты-утописты в огромном большинстве случаев далеко уступают английским в понимании истинной природы непосредственных общественно-экономических результатов современного им прогресса техники.

II

Английские социалисты держались, как мы знаем, того взгляда, что рост производительных сил все более и более углубляет разделение общества на два класса: класс «богатых», с одной стороны, и «бедных» — с другой. При этом классовая противоположность «богатых» «бедным» представлялась им как противоположность класса предпринимателей классу наемных рабочих. Предприниматели присваивают себе большую часть стоимости, создаваемой трудом рабочих. Это было ясно уже Чарльзу Голлю, но лишь постепенно выяснялось французским социалистическим писателям. Да и те французские социалисты, которые поняли, что важнейшее противоречие современного общества есть противоречие интересов капитала с интересами наемного труда, никогда не представляли себе этого противоречия с той ясностью, о какой свидетельствуют сочинения Томпсона, Грея или Годскина.

* Там же, стр. 49 и 50.

Сэн-Симон * явился прямым продолжателем того дела, которое делалось идеологами третьего сословия XVIII века. Он говорил не о том, что предприниматели эксплуатируют рабочих, а только о том, что предприниматели и рабочие, *вместе взятые*, подвергаются эксплуатации со стороны «праздного» класса, в состав которого входили главным образом аристократия и бюрократия. Предприниматели были в глазах Сэн-Симона естественными представителями и защитниками интересов рабочих. Его ученики пошли дальше его. Анализируя понятие «праздный класс», они отнесли к его составу не только *землевладельцев*, эксплуатирующих «трудящийся класс» путем получения от него поземельной ренты, но также и *капиталистов*. Однако — заметьте это — под капиталистами они понимают только тех лиц, доход которых составляется из процентов на капитал. Прибыль предпринимателя совпадала, по их учению, с заработной платой **. Совершенно такую же неясность взгляда мы встречаем — и притом спустя четверть века! — у Прудона ***. В марте 1850 года он писал: «Объединение буржуазии с пролетариатом означает теперь, как и прежде, освобождение крепостного, оборонительный и наступательный союз промышленников с трудящимися против капиталиста и дворянина». Яснее смотрит на дело Луи Блан ****. У него интересующая нас общественная противоположность является в виде противоположности *буржуазии народу*. Но, говоря о буржуазии, он имеет в виду «совокупность таких граждан, которые, обладая орудиями труда или капиталом, работают с помощью принадлежащих им средств и зависят от других только в известной мере». Что значит это «только»? И как понимать ту мысль Луи Блана, что граждане, совокупность которых составляет буржуазию, *работают* с помощью принадлежащих им средств? Значит ли это, что у него речь идет только о мелкой — *ремесленной* — буржуазии? Или это надо понимать в том смысле, что Луи Блан, подобно сэнсимонистам, смотрел на прибыль предпринимателя, как на плату за его труд? На это нет ответа. Народ определяется у Луи Блана как «совокупность граждан, которые, не обладая капиталом, вполне зависят от других в том, что касается первых потребностей жизни» *****. Это не вызывает возражений само по себе. Но «зависеть от других» можно весьма различно, поэтому выдвигаемое Луи Бланом понятие народа не совпадает с тем гораздо более точным понятием наемного рабочего, с ко-

* Род. 17 окт. 1760 г., ум. 19 мая 1825 г.

** См. «Le Producteur», v. I, p. 245.

*** Род. в 1809 г., ум. в 1865 г.

**** Род. в 1811 г., ум. в 1882 г.

***** «Histoire de dix ans». 1830—1840. 4-me éd., v. II, p. 4. [«История десяти лет». 4 изд., т. II, стр. 4.] Примечание.

торым оперировали в своих исследованиях английские социалисты. Впрочем, Луи Блан вообще мало интересовался экономическими понятиями. Несравненно внимательнее относились к ним Жан Рейно * и Пьер Леру **, оба принадлежавшие прежде к школе сэн-симонистов, но рано переставшие довольствоваться ее учением. Рейно утверждал, что *народ* состоит из *двух* классов, противоположных друг другу по своим интересам: пролетариата и буржуазии. Пролетариями он называл «людей, которые производят все богатство нации, не имея никакого другого дохода, кроме платы за свой труд». Под буржуа он понимал «людей, которые обладают капиталами и живут на доход с них». Признавая правильность этих определений, Пьер Леру попытался даже определить число пролетариев. По его расчету вышло, что их было во Франции до 30 миллионов ***. Это, разумеется, слишком много. Такого числа пролетариев далеко нет и в нынешней Франции. Преувеличенность расчета объясняется тем, что к пролетариату Леру отнес не только крестьян, но и нищих, которых было, по его словам, до четырех миллионов. Подобную же ошибку сделал и Рейно, причисливши к пролетариату «деревенских крестьян», вопреки своему собственному определению понятия «пролетарий». В этом вопросе взгляды Рейно и Леру очень близки ко взглядам наших трудовиков [1].

Читатель сам понимает, почему экономические взгляды французских социалистов утопического периода не отличались ясностью, свойственной понятиям социалистов Англии: отличительные черты капиталистических отношений производства были выражены в Англии гораздо резче, нежели во Франции.

Ясность экономических взглядов, свойственная тогдашним английским социалистам, не мешала им питать ту уверенность, что пролетариат и буржуазия — классы прямо противоположные один другому по своим экономическим интересам — могут в полном взаимном согласии взяться за дело общественной реформы. Английские социалисты видели наличность классовой борьбы в нынешнем обществе. Но они решительно осуждали ее и ни в каком случае не хотели приурочивать к ней осуществление своих реформаторских планов. В этом отношении не было никакой разницы между ними и большинством французских социалистов. Сэн-Симон и сэн-симонисты, Фурье и фурьеристы, Кабэ, Прудон и Луи Блан, все они, сильно расходясь между собой по многим вопросам, были безусловно согласны

* Род. в 1806 г., ум. в 1863 г.

** Род. в 1797 г., ум. в 1871 г.

*** См. «De la plutocratie». Boussac 1848, p. 25 [«О плутократии». Буссак 1848, стр. 25]. — Первое издание этой книги вышло в 1843 г.

в том, что общественная реформа предполагает не борьбу между классами, а их полное примирение.

Ниже мы увидим, что не все французские социалисты-утописты отвергали классовую борьбу. Но теперь нам необходимо запомнить, что большинство их относилось к ней отрицательно и что это их отрицательное отношение к ней объясняет, почему они и слышать не хотели *о политике*.

Наиболее выдающийся ученик Фурье, Виктор Консидэран * с радостью констатировал в половине тридцатых годов упадок во французском населении интереса к политике, объясняя его «теоретическими» ошибками политиков: эти последние, вместо того чтобы искать средства для примирения интересов, поддерживали их взаимную борьбу, «выгодную, — по словам Консидэрана, — лишь для тех, которые торгуют ею» **.

Мирное настроение большинства социалистов-утопистов представляется на первый взгляд странным во Франции, где еще так недавно ревела буря великой революции и где передовые люди, казалось бы, должны были особенно дорожить революционной традицией. Но при ближайшем рассмотрении становится несомненным, что именно воспоминание о недавней революции и предрасполагало передовых идеологов, подобных Консидэрану, к исканию таких средств, которые могли бы положить конец классовой борьбе. Мирное настроение этих идеологов являлось психологической реакцией против революционных увлечений 1793 года. В своем огромном большинстве французские социалисты-утописты приходили в ужас при мысли о таком обострении взаимной борьбы интересов, каким ознаменовался этот всем тогда хорошо памятный год. Уже в первом своем сочинении, «Théorie des quatre mouvements et des destinées sociales» ***, вышедшем в 1808 г., Фурье с негодованием говорил о «катастрофе 1793 года», приблизившей, по его выражению, цивилизованное общество к состоянию варварства. С своей стороны Сэн-Симон еще раньше Фурье называл французскую революцию ужасающим взрывом и величайшим изо всех бичей ****. Такое отношение к «катастрофе 1793 года» даже вызвало у Фурье отрицательный взгляд на просветительную философию XVIII века, которой он был обязан, однако, всеми основными положениями своей собственной теории. Сэн-Симон тоже не одобрял названной философии, по крайней мере

---

* Род. в 1808 г., ум. в 1893 г.

** «Débacle de la politique en France». Paris 1836, p. 16. [«Крах политики во Франции», Париж 1836, стр. 16.]

*** [«Теория четырех движений и всеобщих судеб»] [1].

**** Oeuvres choisies de C.-H. de Saint-Simon, t. I. Bruxelles 1859, p. p. 20—21. [Избранные произведения К.-А. де Сен-Симона, т. I, Брюссель 1859, стр. 20—21.] [2].

постольку, поскольку она представлялась ему разрушительной и поскольку он делал ее ответственной за события 1793 года. Важнейшей задачей общественной мысли XIX века являлось, по мнению Сэн-Симона, исследование о том, какие меры надо принять, *«чтобы положить конец революции»* *. В 30-х и 40-х годах его последователи старались решить ту же задачу. Разница была лишь в том, что у них речь шла уже не о революции конца XVIII столетия, но о революции 1830 года. Одним из главных доводов их в пользу социальной реформы было то соображение, что она («association», «organisation») остановит революцию. Призраком революции пугают они своих противников. В 1840 году Анфантэн ставил сэн-симонистам в заслугу то, что в тридцатых годах они при виде пролетариата, только что испробовавшего свои силы в успешном восстании против трона, кричали: «Voici les barbares»! (Варвары идут!) И он с гордостью прибавляет, что и теперь, десять лет спустя, он не перестает повторять тот же крик: «Варвары идут!» **.

III

Появление на исторической сцене пролетариата равносильно появлению на ней «варваров». Так думал Анфантэн. Так думало большинство французских социалистов-утопистов ***. И это очень характерно для их образа мыслей вообще и для их отношения к политической борьбе в частности. Социалисты-утописты горячо отстаивали интересы рабочего класса. Они беспощадно разоблачали многие противоречия буржуазного общества. Под конец своей жизни Сэн-Симон учил, что «все общественные учреждения должны иметь целью нравственное, умственное и физическое улучшение класса наиболее многочисленного и наиболее бедного». Фурье с благородным негодованием твердил, что положение рабочих в цивилизованном обществе хуже, нежели положение диких зверей ****. Но, оплакивая печальное положение рабочего класса и всеми силами души стремясь помочь ему, социалисты-утописты не верили в его самодеятельность, а когда верили в нее, то она пугала их. Как мы только что видели, для Анфантэна появление пролетариев было равносильно нашествию варваров. Сэн-Симон еще в 1802 году писал, обращаясь к «классу, не имеющему собственности»: «Посмот-

* Курсив наш.

** «Correspondance *politique*», 1835—1840. Paris 1849, p. 6. [«Политическая корреспонденция», 1835—1840. Париж 1849, стр. 6.]

*** Отголосок такого взгляда на пролетариев слышится также в некоторых рассуждениях А. И. Герцена.

**** Oeuvres complètes de Ch. Fourier. Paris 1841, t. IV, p. p. 191—192. [Полное собрание сочинений Ш. Фурье. Париж 1841, т. IV, стр. 191—192.][1]

рите, что произошло во Франции в то время, когда там господствовали ваши товарищи: они породили голод» *.

Интересный контраст: вплоть до февральской революции 1848 года идеологи буржуазии отнюдь не были противниками политической борьбы классов. В 1820 году Гизо писал, что средний класс должен овладеть политической властью, если желает обеспечить свои интересы в борьбе с реакционерами, которые с своей стороны стремятся захватить власть и воспользоваться ею сообразно своим интересам **. А когда реакционеры упрекнули его в том, что, проповедуя борьбу классов, он будто бы возбуждает дурные страсти, они услышали от него, что вся история Франции «сделана» войною классов и что им стыдно забывать эту историю только потому, что «ее выводы» оказались неблагоприятными для них ***.

Гизо верил в самодеятельность «среднего класса», т. е. буржуазии, и нисколько не боялся этой самодеятельности. Поэтому он доказывал необходимость политической борьбы классов. Конечно, и он отнюдь не одобрял «катастрофы 1793 года»; далеко нет! Но до поры до времени он считал ее повторение невозможным. В 1848 году он иначе стал смотреть на этот вопрос, и тогда он в свою очередь сделался сторонником социального мира. Так совершался и видоизменялся ход развития общественной мысли в связи с ходом развития общественной жизни.

Теперь пора напомнить читателю, что социалистическое *меньшинство* тогдашней Франции вовсе не было ни против политики, ни против классовой борьбы. Меньшинство это значительно отличалось по образу мыслей от большинства, о котором я до сих пор говорил. Оно происходило по прямой линии от Бабёфа и его единомышленников. Один из деятельных участников «Заговора Равных», потомок Микель-Анджело, Филиппо Буонарроти ****, тосканец, сделавшийся французским гражданином по постановлению Конвента, явился в утопическом социализме XIX века носителем революционной традиции бабувистов. Изданное им в 1828 году в Брюсселе и уже упомянутое мною выше сочинение «Histoire de la conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle a donné lieu» ***** имело огромное влияние на образ мыслей револю-

* Oeuvres choisies, v. I, p. 27. [Избранные произведения, т. I, стр. 27.] [1].

** «Du Gouvernement de la France et du ministère actuel». Paris 1820, p. 237 [«О правительстве Франции и современном министерстве», Париж 1820, стр. 237.]

*** См. Avant-propos [Предисловие] третьего издания только что цитированного сочинения «Du Gouvernement de la France».

**** Род. в 1761 г. в Пизе, ум. в 1837 г. в Париже.

***** [«История заговора во имя равенства, именуемого заговором Бабёфа. С приложением материалов связанного с ним процесса»] [2]

ционного меньшинства французских социалистов *. Уже тот факт, что меньшинство это подчинилось влиянию одного из бывших участников «Заговора Равных», показывает, что, в отличие от большинства, оно не смущалось воспоминаниями о «катастрофе 1793 года». Самый знаменитый представитель этого меньшинства, Огюст Бланки **, до конца своей долгой жизни остался неукротимым революционером.

Если Сэн-Симон настаивал на необходимости таких мероприятий, которые *положили бы конец* революции, и если в этом отношении с ним было вполне согласно большинство французских социалистов, то меньшинство их, испытавшее на себе влияние бабувизма, вполне разделяло мнение «Равных», что революция еще не кончена, так как богатые захватили все жизненные блага. Тут и коренится главное различие между двумя направлениями французского утопического социализма: одним хотелось положить конец революции; другие стремились продолжить ее.

Те, которые хотели положить конец революции, естественно, стремились к тому, чтобы согласить все борющиеся между собой общественные интересы. Консидэран писал: *«Для каждого класса лучшее средство обеспечения его частных интересов заключается в том, чтобы связать их с интересами других классов»****. Так думали все мирные социалисты-утописты. Они расходились между собой лишь по вопросу о том, какие же меры следует принять, чтобы согласить интересы всех классов общества. Почти каждый из мирных основателей социалистических систем придумывал свой особый план для обеспечения интересов *имущего класса*. Например, Фурье рекомендовал так распределять продукт труда в будущем обществе, чтобы на долю трудящихся приходилось пять двенадцатых, на долю капиталистов — четыре двенадцатых и, наконец, на долю представителей таланта — три двенадцатых всей совокупности названного продукта. И все остальные мирные утопические планы распределения неизменно делали те или другие уступки капиталистам: иначе интерес имущего класса остался бы необеспеченным, вследствие чего утратила бы всякое основание надежда на *мирное решение социального вопроса*. Не принимать во внимание интересов капиталистов — и вообще «богатых» — могли только

* Об этом см. в книге *И. Чернова*, Le parti républicain en France. Paris 1901, p. p. 80—89, 281—292. [Республиканская партия во Франции. Париж 1901, стр. 80—89, 281—292.] Надо заметить, впрочем, что у г. Чернова неправильно характеризовано отношение Бланки к бабувизму и к сэн-симонизму.

** Род. в 1805 г., ум. 1 янв. 1881 г.

*** «Débacle de la politique en France». [«Крах политики во Франции».] Курсив Консидэрана, p. 63.

те социалисты, которые не боялись потерять эту надежду, т. е. те, которые предпочитали *революционный способ действия.* Такой способ предпочитали «бабувисты» в конце XVIII века, и к нему же склонялись в XIX столетии французские социалисты, испытавшие на себе влияние бабувистов. Не находя нужным щадить интерес «богатых», люди этого образа мыслей прямо объявляли себя не только революционерами, но также и коммунистами. Вообще в течение рассматриваемой эпохи понятие «социализм» расходилось во Франции с понятием «коммунизм» именно в том, что в своих проектах будущего общественного устройства социалисты допускали известное — иногда очень большое — имущественное неравенство, а коммунисты отвергали его.

Как мы только что видели, склонность к революционному образу мыслей должна была облегчить французским реформаторам усвоение коммунистической программы. И в самом деле, революционеры вроде Теодора Дэзами * и Огюста Бланки держались коммунизма. Однако не все коммунисты были революционерами. Наиболее видным представителем мирного коммунизма был Этьен Кабэ **. Он самым выпуклым образом выразил мирную тенденцию большинства французских социалистов, сказав: «*Если бы революция была у меня в руке, то я не разжал бы руки даже в том случае, если бы мне пришлось умереть в изгнании*» ***. Подобно просветителям XVIII века, Кабэ верил во всемогущество разума. Он рассчитывал, что выгоды коммунизма могут быть поняты и оценены даже имущим классом. Коммунисты-революционеры не надеялись на это и потому проповедовали классовую борьбу.

Впрочем, не надо думать, что их тактика была похожа на тактику нынешней международной социал-демократии, тоже, как известно, не отвергающей ни классовой борьбы, ни поли-

* О нем мало говорят историки французского социализма, хотя взгляды его заслуживают в некоторых отношениях большого внимания. К сожалению, недостаток места не позволяет и мне изложить здесь его учение. Скажу лишь вот что: оно яснее всякого другого показывает, как тесна была идейная связь французских социалистов-утопистов и особенно их левого крыла — коммунистов — с французскими материалистами XVIII века. Дэзами опирается преимущественно на Гельвеция, которого он называет мужественным новатором и бессмертным мыслителем. Главное сочинение *Дэзами,* Code de la communauté [Кодекс общности] [1], вышло в Париже в 1843 г. В 1841 г. он издавал газету «L'Humanitaire». Интересно, что Маркс в своей полемике с братьями Бауэрами называет направление Дэзами научным [2].

** Род. в 1788 г., ум. в 1856 г.

*** «Voyage en Icarie», 1855, p. 565 [3]. Курсив в подлиннике. Первое издание этой книги (Путешествие в Икарию) вышло в марте 1842 г. Это — самое известное изо всех сочинений Кабэ; в нем описывается жизнь воображаемого коммунистического общества.

тики. Они были *заговорщиками* по преимуществу. В истории международного социализма едва ли можно найти другого такого типичного *заговорщика*, каким был Огюст Бланки. Тактика заговора отводит мало места для самодеятельности *массы*. Хотя французские коммунисты-революционеры больше рассчитывали на массу, нежели современные им мирные социалисты, но, согласно их представлению о будущем преобразовании общества, масса должна была только *поддержать* заговорщиков, главное же действие должно было целиком исходить от этих последних *. Заговорщицкая тактика всегда служит безошибочным показателем неравенства рабочего класса. Она отходит в область прошлого, когда он достигает известной степени зрелости.

IV

Социалисты-утописты всех оттенков твердо верили в прогресс человечества. Мы знаем, каким ободряющим образом действовала на молодого М. Е. Салтыкова та мысль Сэн-Симона, что золотой век находится не позади, а впереди нас [1]. Но твердая вера в прогресс свойственна была также и просветителям XVIII в.: достаточно напомнить благородного Кондорсэ. Отличительной чертой социализма служит, собственно, не вера в прогресс, а убеждение в том, что прогресс ведет к устранению *«эксплуатации человека человеком»*. Оно настойчиво повторяется в речах и сочинениях сэн-симонистов **. «В прошлом, — говорили они, — общественный строй всегда, в большей или меньшей степени, основывался на эксплуатации человека человеком; отныне самый важный прогресс будет состоять в прекращении этой эксплуатации, в каком бы виде она ни представлялась» ***. К этому же стремились и социалисты всех других школ. В своих планах общественного устройства они далеко не всегда подходили вплотную к этой цели. Как мы уже знаем, планы эти часто мирились с известным общественным неравенством, которое могло в последнем счете основываться лишь на «эксплуатации человека человеком». Только коммунисты избежали этой непоследовательности, объясняющейся, с одной стороны, стремлением примирить интересы всех классов, чтобы избежать

* Об отношении Ф. Буонарроти к народной самодеятельности см. интересное замечание у *Paul Robiquet*, Buonarroti et la secte des Egaux d'après les documents inédits. Paris 1910, p. 282. [*Поль Робике*, Буонарроти и секта Равных по неопубликованным документам. Париж 1910, стр. 282.]

** У самого Сэн-Симона можно найти только намеки на него; как уже сказано, сэн-симонисты в некоторых отношениях пошли значительно дальше своего учителя.

*** См. «Doctrine saint-simonienne». — Exposition. Paris 1854, p. 207. [«Учение Сен-Симона» [2]. Изложение. Париж 1854, стр. 207.]

классовой борьбы, а с другой — неясным пониманием того, в чем, собственно, заключается *экономическая сущность* названной эксплуатации. Коммунист Дэзами не без основания ставил на вид сэн-симонистам, что их «аристократия способностей» (l'aristocratie des capacités) и «политическая теократия» на практике привели бы почти к тому же, что мы видим в нынешнем обществе *. Но дело было не в планах будущего общественного устройства, которые ведь все равно не осуществились. Важно было то, что в общественное обращение социалисты-утописты пустили великую мысль, ставшую со временем, когда она проникла в головы рабочих, самой могучей культурной силой XIX столетия. Проповедь этой мысли составляет едва ли не самую большую заслугу утопического социализма.

На разные лады доказывая необходимость устранения эксплуатации человека человеком, утопический социализм не мог не коснуться и вопроса о влиянии этой эксплуатации на общественную нравственность. Уже английские социалисты — особенно Оуэн и Томпсон — немало распространялись о том, что она развращает как эксплуатируемых, так и эксплуататоров. Та же самая тема занимает большое место в сочинениях французских социалистов. Оно и понятно. Если характер человека определяется условиями его развития — а это повторяли все без исключения социалисты-утописты, — то ясно, что он будет хорош только в том случае, если станет развиваться при хороших условиях. Чтобы эти условия были хороши, надо устранить недостатки нынешнего общественного устройства. Социалисты-утописты XIX в. отвергали аскетизм, в тех или других выражениях провозглашая «реабилитацию плоти» **. Им приписывали на этом основании стремление «разнуздать дурные страсти», обеспечить торжество *низших* потребностей человека над высшими. Это неумная клевета. Социалисты-утописты никогда не пренебрегали духовным развитием людей. Некоторые из них прямо говорили, что именно в интересах духовного развития нужна, как его предварительное условие, социальная реформа. Уже у сэн-симонистов мы находим поразительно меткие указания на то, как низко стоят шансы нравственности в нынешнем обществе. По их словам, оно не умеет *предупреждать* преступлений, а умеет только *наказывать* их; поэтому

* «Code de la communauté» [1], p. 49. [«Кодекс общности», стр. 49.]

** Иногда эта «реабилитация» сама представлялась в утопическом виде. Пример: некоторые фантазии Анфантэна на тему о взаимных отношениях полов. *Но по своему существу она означала* намерение «здесь, на земле, основать царство небесное», как выразился впоследствии Гейне [2]. (См., между прочим, «De l'Humanité» Пьера Леру, т. I, стр. 176 и след.; издание 1845 г.)

«палач является единственным патентованным профессором нравственности» *. Интересно, что, отвергая «палача», сэн-симонисты вообще отвергали насилие как средство улучшения человеческой нравственности. И в этом с ними опять были согласны социалисты всех других школ. Даже коммунисты-революционеры признавали насилие лишь в смысле средства для устранения препятствий, стоящих на пути к общественному преобразованию. Они так же энергично, как и сэн-симонисты, отрицали способность «палача» быть «профессором» общественной нравственности. Они также хорошо понимали, что преступления предупреждаются не наказаниями, а только устранением тех общественных причин, которые располагают ко злу волю человека. *В этом смысле* самые крайние революционеры, самые неутомимые заговорщики были убежденными проповедниками «непротивления злу насилием».

V

Чрезвычайно важны также взгляды социалистов-утопистов на *воспитание*. Мы уже знаем, как тесно связаны были у Р. Оуэна заботы о воспитании молодого поколения с его учением об образовании человеческого характера. Но это учение разделялось социалистами всех стран. Неудивительно, что все они приписывали воспитанию огромную важность. Из французских социалистов-утопистов самые глубокие взгляды на воспитание высказал Фурье.

Человек не родится испорченным, его портят обстоятельства. Ребенок имеет в зародыше все страсти, свойственные взрослому человеку. Надо не подавлять их, а уметь дать им надлежащее направление. При надлежащем направлении страсти станут, — говорил Фурье, — источником всего доброго, великого, полезного и великодушного. Но нельзя как следует направить их при нынешнем общественном порядке. Его противоречия ставят педагога в безвыходное положение, вследствие чего воспитание есть теперь лишь пустое слово. Дети бедняков не могут быть воспитываемы так же, как воспитываются дети богатых и привилегированных людей. Сын бедняка выбирает свою карьеру по указаниям нужды; ему нельзя подчиняться своим естественным склонностям. Сын богатого человека имеет, правда, материальную возможность следовать своему призванию; но его характер портится под развращающим влиянием того исключительного положения, которое занимает в обществе привилегированный класс. Воспитание перестанет быть

* «Doctrine saint-simonienne», p. 235 [1].

пустым словом только тогда, когда «цивилизация» — как называл Фурье буржуазный строй — уступит место разумному общественному порядку. Теперь работа составляет тяжелое бремя, проклятие для трудящихся. В общине, устроенной согласно требованиям разума, — в фаланстере — она станет привлекательным (attrayant) занятием. Зрелище труда, с увлечением исполняемого группами взрослых, в высшей степени благотворно подействует на подрастающее поколение. Оно от младых ногтей привыкнет любить работу. И это будет тем легче для него, что дети вообще любят трудиться: они всегда охотно подражают работам взрослых. Эта их склонность найдет правильное применение только в фаланстере. Там все детские игрушки станут в то же время орудием труда, а всякая забава — производительным занятием. Так, без принуждения, забавляясь и подражая, ребенок научится всем тем работам, к каким он чувствует призвание. Но этого мало. *Труд* должен быть осмыслен *знанием*, а знание должно приобретаться молодым поколением в процессе полезного для общества труда. Это значит, между прочим, что, по мнению Фурье, обучение должно принять тот характер, который нынешние педагоги обозначают термином: *лабораторная система*. И это обучение, по возможности происходящее под открытым небом, не будет иметь в себе ничего *принудительного*. Дети и юноши сами, по совершенно свободному выбору, будут определять, чему и у кого им надо учиться.

Только такая система обучения способна, по мнению Фурье, дать наибольшее развитие природным способностям ребенка. Ее благотворное действие будет дополнено тем, что устранение нынешних общественных противоречий даст широкий простор развитию общественного инстинкта людей. Производительность труда достигнет наибольшей высоты только там, где человек будет предаваться любимым занятиям *в обществе симпатичных ему товарищей*.

Читатель согласится, что все эти педагогические соображения имеют большую ценность. Прибавлю еще одну очень интересную черту. Фурье находил, что, уже начиная с трехчетырех лет, детей надо приучать посредством разного рода совместных упражнений *к размеренным движениям*: нечто вроде ритмической гимнастики Жака Далькроза, везде встречаемой теперь с таким одобрением. «*Размеренная или материальная гармония*» (l'harmonie mesurée ou matérielle) была в системе гениального французского утописта одним из условий гармонии страстей (l'harmonie passionnelle) *.

* См. Oeuvres complètes de Fourier, v. V, p. p. 1—84. [Полное собрание сочинений Фурье, т. V, стр. 1—84.] О ритме — стр. 75—80 [1].

VI

Утопический французский социализм высказывался также по вопросам искусства. О них немало писали сен-симонисты, стремившиеся сделать *поэта* пророком, глашатаем новых социальных истин. Но едва ли не вдумчивее всех других социалистов-утопистов отнесся к этим вопросам Пьер Леру.

Леру писал, что в отличие от промышленности, имеющей целью воздействие на внешний мир, искусство служит выражением нашей собственной внутренней жизни. Другими словами, оно есть «сама наша внутренняя жизнь, которая сообщает о себе другим людям, реализуется, старается себя увековечить» *. Исходя из своей мысли, Леру утверждает, что искусство не есть ни воспроизведение *природы*, ни подражание ей. Точно так же оно не может подражать *искусству*, т. е. искусство данного времени не может служить воспроизведением искусства другой эпохи. Истинное искусство всякого данного исторического периода выражает стремления именно этого периода, а не какого-нибудь другого. «Искусство растет от поколения к поколению, подобно большому дереву, которое с каждым годом поднимается все выше и выше к небу, в то же время все глубже и глубже погружая свои корни в землю»**. Принципом искусства называют прекрасное. Но это неправильно, так как художники сплошь и рядом изображают предметы некрасивые, отталкивающие или даже прямо ужасные. Область искусства гораздо шире области прекрасного, потому что искусство есть художественное выражение жизни, а в жизни далеко не все прекрасно ***. Но что же значит в таком случае художественно выражать жизнь? По мнению Леру, это значит выражать ее посредством символов. Он вполне категоричен на этот счет. «Единственный принцип искусства есть символ», — утверждает он (Le principe unique de l'art est le symbole) ****. Однако под символическим выражением он понимает вообще *образное* выражение жизни. Когда В. Г. Белинский говорил, что мыслитель выражает свои идеи посредством силлогизмов, а художник посредством образов, он вполне сходился с Леру *****. Раз-

---

* См. его «Discours aux artistes» [«Речи к артистам»], появившуюся впервые в ноябрьской и декабрьской книжках «Revue Encyclopédique» [«Энциклопедического обзора»] за 1831 год и перепечатанную в его Oeuvres, Paris 1850, v. I. [Сочинениях, Париж 1850, т. I]. Цитированные строки находятся на стр. 66.

** Там же, стр. 67.

*** Эта мысль высказывалась потом Н. Г. Чернышевским и гр. Л. Толстым.

**** Там же, стр. 65—67.

***** Известно, что передовые русские западники сороковых годов с огромной симпатией относились к Пьеру Леру, которого они, для осто-

вивая дальше свои взгляды, «Петр Рыжий» приходил к тому заключению, что художник свободен, но не так независим, как это воображают иные. «Искусство есть жизнь, которая обращается к жизни». Художник совершает ошибку, если он игнорирует окружающую его жизнь. *Искусство для искусства* представляется Леру «особым родом эгоизма» *. Но он чувствует, что «искусство для искусства» все-таки есть плод неудовлетворенности художников окружающей их общественной средой. Поэтому он готов предпочесть его тому пошлому искусству, которое выражает низкие — Леру говорит: «низко материалистические» — наклонности буржуазного общества. По крайней мере, он гораздо выше этого последнего искусства ставит «болезненную» поэзию, породившую «Вертера» и «Фауста» Гёте. «Поэты, — восклицает он, — изобразите нам сердца такие же гордые, такие же независимые, как те, которые изображал Гёте; но только поставьте этой независимости известную цель, чтобы она превратилась благодаря этому в героизм... Одним словом, обнаружьте перед нами во всех ваших сочинениях связь личного благополучия с судьбой общества... Сделайте из титанов Гёте и Байрона людей, но не отнимайте у них при этом их благородного характера» **. В свое время взгляды эти сыграли значительную роль в истории литературного развития Франции. Так, всем известно, что они имели большое влияние на литературную деятельность Жорж Занд. Вообще если среди французских романтиков были люди, отвергавшие принцип искусства для искусства, — например, кроме Жорж Занд, Виктор Гюго, — то вполне позволительно думать, что их литературные взгляды сложились не без влияния тогдашней социалистической литературы.

С. НЕМЕЦКИЙ УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

I

Во Франции и в Англии утопический социализм был в теоретическом отношении теснейшим образом связан с французской просветительной философией XVIII века. О немецком

рожности, окрестили «*Петром Рыжим*»[1]. Конечно, они сочувствовали ему не только за его *литературные* взгляды. Но не мешает отметить также их согласие с ним и в том, что касается основных вопросов эстетики.

* Из статьи «Considérations sur Werther et en général sur la poésie de notre époque» (Соображения о Вертере и вообще о поэзии нашей эпохи), появившейся в 1839 г. и перепечатанной в первом томе сочинений Леру, стр. 431—451. Замечание об эгоизме искусства для искусства находится в нем на стр. 447.

** Там же, стр. 450.

утопическом социализме это можно сказать только отчасти. Между немецкими социалистами были люди, взгляды которых сложились под *непосредственным* влиянием французского *утопического социализма* и, следовательно, — под *косвенным* воздействием французских *просветителей*. Но между ними были также люди, общественные взгляды которых опирались на выводы не французской, а немецкой философии. Больше всех других немецких философов повлиял на ход развития немецкой социалистической теории Людвиг Фейербах. В немецком социализме была целая школа, теоретические построения которой совершенно непонятны без предварительного знакомства с философией автора «Сущности христианства» (так называемый истинный или философский социализм). Вот почему я коснусь этой школы лишь в статье о движении философской немецкой мысли от Гегеля до Фейербаха [1]. Здесь же речь пойдет у меня только о том течении германского социализма, которое чуждалось немецкой философии и вызвано было воздействием на германские умы французской социалистической литературы.

Если тогдашняя Франция далеко отставала на пути экономического развития от Англии, то Германия тащилась далеко позади Франции. В Пруссии более трех четвертей населения жило в деревнях, а во всех германских городах преобладало ремесленное производство. Новейший промышленный капитализм сделал значительные успехи только в очень немногих провинциях, например в Рейнской Пруссии. Правовое положение немецкого подмастерья может быть характеризовано словами: полная беззащитность от полицейского произвола. «Кто хоть раз побывал утром в Венском полицейском управлении, — пишет Фиоланд, — помнит, как целые сотни подмастерьев стояли по целым часам в узком коридоре, дожидаясь окончания пересмотра их «путевых книг», между тем как полицейский, с саблею или с палкою в руке, присматривал за ними, подобно надсмотрщику за рабами. Полиция и юстиция будто сговорились довести этих бедняков до отчаяния» *. Вот эти-то доведенные до отчаяния бедняки, с которыми власть обращалась, по выражению того же Фиоланда, как со скотом, и явились в Германии тридцатых и сороковых годов главными распространителями идей французского социализма. Из их же среды вышел выдающийся коммунистический писатель Вильгельм Вейтлинг** (по ремеслу портной). Взглядам Вейтлинга будет отведено здесь

* См. *Bernhard'a Becker'a*, Die Reaktion in Deutschland gegen die Revolution von 1848, Braunschweig 1873, S. 68. [*Бернард Беккер*, Реакция в Германии против революции 1848, Брауншвейг 1873, стр. 68.]

** Родился в 1808 году, в 1849 году переселился в Америку, умер в 1871 году [2].

главное место. Но, прежде чем перейти к ним, я хочу сказать несколько слов об одном произведении даровитого, но рано умершего Георга Бюхнера *.

Произведение это представляет собою «подпольное» издание и называется «Der Hessische Landbote» (Гессенский Сельский Вестник) [1]. Оно было напечатано в июле 1834 г. в тайной типографии в Оффенбахе и обращалось главным образом к *крестьянству*. Это замечательный факт. Прямых обращений к крестьянству мы не находим ни в английской, ни во французской социалистической литературе. Да и в Германии «Гессенский Сельский Вестник» остался одиноким явлением. Вейтлинг и его единомышленники писали свои сочинения для рабочего класса, т. е., собственно, для ремесленников. Только русские социалисты 70-х годов прошлого века стали обращаться в своих воззваниях главным образом к крестьянству.

Содержание «Гессенского Сельского Вестника» тоже, можно сказать, народническое. Речь идет в нем «о непосредственных народных нуждах» (чтобы употребить здесь выражение, к которому часто прибегали наши народники). Бюхнер противопоставляет в нем привольную жизнь богатого, похожую на один сплошной праздник, горькой жизни бедняка, напоминающей бесконечные трудовые будни. Затем он указывает на давящее народ бремя налогов и подвергает резкой критике существующую систему управления. Наконец, он советует народу подняться против своих притеснителей и ссылается на исторические примеры, в особенности на французские революции 1789 и 1830 годов, доказывающие возможность победоносного народного восстания.

Революционное обращение к крестьянам не имело в то время никаких шансов на успех. Крестьяне передали властям экземпляры «Гессенского Сельского Вестника», разбросанные ночью у их жилищ. Оставшаяся нераспространенной часть издания была захвачена полицией, а самому Бюхнеру пришлось спасаться бегством. Но то обстоятельство, что он говорил с крестьянами языком революционера, характерно для немецкой социалистической мысли тридцатых годов. «Friede den Hütten! Krieg den Palästen!» (Мир хижинам! Война дворцам!) [2] — восклицал Бюхнер в своем «Вестнике». Это был призыв к классовой борьбе. С таким же призывом обращался к своим читателям и Вейтлинг. Мирное настроение обнаружилось и на время стало господствовать только в сочинениях тех немецких социалистических писателей, которые вышли из философской школы Фейербаха.

* Род. в 1813 г., ум. в 1837 г. Это был брат известного впоследствии Людвига Бюхнера.

Проповедуя борьбу классов, Бюхнер не уяснил себе, однако, значения политики в классовой борьбе. Он не дорожил преимуществами конституционного режима. Подобно нашим народникам, он боялся, что конституция, принеся с собою господство буржуазии, еще более ухудшит положение народа. «Если бы нашим конституционалистам удалось свергнуть немецкие правительства и основать единую монархию или республику *, то это создало бы у нас денежную аристократию, как во Франции. Уж пусть лучше дело остается так, как оно есть». Такой взгляд на конституцию тоже роднит Бюхнера с нашими народниками. В качестве революционера он не был, конечно, сторонником существовавшего тогда безобразного политического порядка. Он тоже стоял за республику, но не за такую, которая привела бы с собой господство денежной аристократии. Он хотел, чтобы революция прежде всего обеспечила материальные интересы народа. С другой стороны, он считал бессильным немецкий либерализм именно потому, что тот не хотел и не умел положить интересы трудящейся массы в основу своих политических стремлений.

Для Бюхнера вопрос свободы был вопросом силы. Это та самая мысль, которую много лет спустя так хорошо развивал Лассаль в своей речи о сущности конституции [1].

Бюхнер написал также драму «Danton's Tod» (Смерть Дантона) [2]. Не входя в ее литературную оценку, я замечу только, что «пафосом» этой драмы является тщетное и потому мучительное искание законосообразности в великих исторических движениях. В одном из писем к своей невесте, относящихся, по-видимому, к той эпохе, когда Бюхнер работал над своей драмой, он говорил: «Уже в течение нескольких дней я каждую минуту берусь за перо, но не могу написать ни слова. Я изучал историю революции. Я чувствовал себя как бы раздавленным ужасным фатализмом истории. Я вижу в человеческой природе отвратительную заурядность, в человеческих же отношениях — непреодолимую силу, принадлежащую всем вообще и никому в частности. Отдельная личность есть лишь пена на поверхности волны; величие — лишь случай; власть гения — лишь кукольная комедия, смешное стремление бороться против железного закона, который, в лучшем случае, можно лишь узнать, но который невозможно подчинить своей воле» [3]. Утопический социализм XIX столетия не справился с вопросом о законосообразности исторического развития человечества, как не справились с ним и французские просветители XVIII века. Скажу больше. Социализм рассматриваемой эпохи потому

* Конституционалисты стремились к политическому объединению Германии.

и был утопическим, что не умел решить указанный вопрос. Однако настойчивое стремление решить его показывает, что Бюхнер уже не довольствовался точкой зрения утопического социализма. Когда А. И. Герцен писал свою книгу «С того берега», он бился над тем же самым вопросом, который гораздо раньше его мучил Г. Бюхнера.

II

Я сказал, что ремесленные подмастерья явились в Германии носителями французских социалистических идей. Это произошло вот как. Известно, что, окончив свое учение, подмастерья посвящали несколько лет путешествиям. Во время таких путешествий они нередко уходили за пределы Германии и, попадая в более развитые страны, примыкали к тамошним передовым общественным движениям. Во Франции они знакомились с социализмом, причем больше всего сочувствовали его крайнему оттенку — *коммунизму*. Самый выдающийся теоретик тогдашнего немецкого социализма, уже упомянутый мною портной Вейтлинг, тоже испытал на себе влияние французских социалистов-утопистов и тоже сделался коммунистом.

Утопический социализм апеллировал не к объективному ходу исторического развития, а к хорошим чувствам людей. Он был, как выражаются теперь немецкие писатели, *социализмом чувства*. Вейтлинг не составлял исключения из общего правила. Он тоже взывал к чувствам, подкрепляя свои воззвания выписками из Библии. Его первое сочинение «Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte» (Человечество как оно есть и каким ему следовало бы быть), вышедшее в 1838 г., начинается словами из Евангелия: «И когда увидел Христос народ, то опечалился и сказал ученикам своим: жатвы много, а делателей мало; итак молите господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву свою».

Эти слова Евангелия Вейтлинг объясняет в том смысле, что жатва есть созревающее для совершенства человечество, а общность имущества на земле — его плод. «Заповедь любви приглашает вас к жатве, — говорит он, обращаясь к своим читателям, — а жатва к наслаждению. И если вы хотите жать и наслаждаться, то исполните этим заповедь любви» *.

Оуэн исходил из учения об образовании человеческого характера, т. е. из известного понятия о человеческой природе. На такое же понятие опирались, более или менее видоизменяя его каждый по-своему, французские социалисты-утописты. На него же опирается и Вейтлинг. Он исходит, следуя за Фу-

* См. стр. 7 нью-йоркского издания этого сочинения, 1854 г.

рье, из анализа страстей и потребностей человека. На основании результатов этого анализа он строит план будущего общества *. Однако он не придает своему плану безусловного значения. По его словам, такого рода планы хороши, собственно, тем, что доказывают возможность и необходимость общественной реформы. «Чем больше будет таких работ, тем больше будет у народа доказательств в ее пользу. Но лучший план мы все-таки должны будем написать своей кровью» **. Тут уже слышится более или менее смутное сознание того, что характер будущего общества определится объективным ходом общественного развития, выражающегося, между прочим, в революционной борьбе классов. Вейтлинг обращается уже не к «богатым» и даже не ко всему человечеству без различия званий и состояний, а только «к людям труда и заботы». Он резко осуждает Фурье за сделанную им в своем плане распределения продуктов уступку капиталу. Делать подобные уступки — значит, по мнению Вейтлинга, класть старые заплаты на новую одежду человечества и насмехаться над нынешним и всеми будущими поколениями ***. Он говорил, что всякая замена старого новым есть революция. Поэтому коммунисты не могут не быть революционерами. Однако революции не всегда будут кровавыми ****. Мирный переворот для коммунистов более желателен, нежели кровавый. Но ход преобразований зависит не от них, а от поведения высших классов и правительств. «В мирные времена, — писал Вейтлинг, — будем учить, в бурные — действовать *****. К этой формуле он делал, однако, такие оговорки, которые показывают, что он имел не вполне ясное представление о характере пролетарского *действия*, равно как и о том, чему именно надо *«учить»* рабочих. По его словам, человечество уже теперь вполне созрело для понимания всего того, что может помочь ему удалить нож, приставленный к его горлу. Вейтлинг осуждает то мнение Маркса, что Германия в своем историческом движении к коммунизму не может миновать

---

* Десять крестьян образуют «Zug» и выбирают «Zugführer'a»; десять Zugführer'ов выбирают «Ackermann'a»; сто Ackermann'ов выбирают «Landwirtschaftsrath'a», а он выбирает и пр. и пр. («Die Menschheit», стр. 32). Так организуются в будущем обществе земледельческие работы. В такие же подробности входит Вейтлинг, описывая другие стороны его жизни. Приводить их здесь я не вижу никакой надобности.

** Там же, стр. 30.

*** См. его главное сочинение, вышедшее в конце 1842 г.: «Garantien der Harmonie und Freiheit». [«Гарантии гармонии и свободы».] Оно переиздано в Берлине в 1908 г. — по случаю столетия со времени рождения Вейтлинга, — с биографическим введением и примечаниями Меринга. Отзыв о предложенном Фурье плане распределения продуктов находится на стр. 224 и 225 этого издания.

**** Там же, стр. 226 и 227.

***** Там же, стр. 235.

промежуточный фазис господства буржуазии. Ему хотелось, чтобы Германия перескочила через него совершенно так же, как впоследствии нашим народникам хотелось, чтобы через него перескочила Россия. В 1848 г. он никак не хотел согласиться с тем, что пролетариат должен поддерживать буржуазию в ее борьбе с пережитками феодализма и с абсолютной монархией. Убежденный в том, что всякий достаточно умен, чтобы желать удалить нож, приставленный к его горлу, Вейтлинг держался теории, обыкновенно выражаемой словами: «чем хуже, тем лучше». Он думал, что чем хуже будет положение трудящейся массы, тем более станет она склоняться к протесту против существующего порядка вещей. Последующий ход развития европейского пролетариата показал, что на самом деле это совсем не так. Тем не менее теория эта целиком повторяется в рассуждениях М. А. Бакунина. В числе тех средств, которые, по мнению Вейтлинга, могут при известных обстоятельствах оказаться необходимыми в борьбе за общественное переустройство, находится одно, представляющееся теперь совсем странным. Именно, Вейтлинг считает возможным — правда, только условно, при известных обстоятельствах — рекомендовать коммунистам обращение к босяцким элементам городского населения и применение «новой тактики», соответствующей низкому нравственному уровню этих элементов. В самом главном сочинении он выражал эту мысль лишь намеками, правда, довольно прозрачными *. Но затем он стал выражаться яснее, построив теорию «ворующего пролетариата» (des «stehlenden Proletariats»). Единомышленники Вейтлинга отвергли эту теорию **. Но М. А. Бакунин создал впоследствии близкое к ней учение о *«разбойнике»* как оплоте революционного движения. Тому, кого слишком неприятно поразят подобные теории, я напомню, что типу великодушного и героически-смелого разбойника отводилось почетное место в романтической литературе ***. Да и не только в романтической: Карл Моор Шиллера тоже был разбойником. Утопический социализм вообще заплатил довольно крупную дань фантастике.

* См. «Garantien der Harmonie und Freiheit», S.S. 235—236. [«Гарантии гармонии и свободы», стр. 235—236.]

** О ней, а также об отношении к ней других коммунистов см. у *Г. Адлера*, Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland mit besonderer Rücksicht auf die einwirkenden Theorien, Breslau 1885, S. S. 43 и 44. [История первого общественно-политического рабочего движения в Германии с особым указанием на воздействовавшие на него теории, Бреславль 1885, стр. 43 и 44.] Спешу прибавить, что сам Вейтлинг скоро перестал защищать свою «новую тактику».

*** Ср. интересные замечания на этот счет в предисловии Ив. Иванова к русскому переводу «Корсара» Байрона (Полное собрание соч. Байрона, изд. Ефрона-Брокгауза, т. I, СПБ. 1904, стр. 274—276).

III

В главном сочинении Вейтлинга, вызвавшем горячие похвалы Фейербаха и Маркса [1], рассыпано немало замечаний, свидетельствующих о том, что он яснее многих французских утопистов понимал объективную логику взаимных отношений классов в капиталистическом обществе. Немало интересных замечаний встречается и в тех — первых — главах его «Гарантий», где речь идет о *возникновении* классов и классового господства. В своем взгляде на движущие пружины общественного развития Вейтлинг остается несомненным идеалистом. Однако чувствуется, что его уже не удовлетворяет исторический идеализм и что он с удовольствием останавливается на тех временами приходящих ему в голову догадках, которые намекают на возможность более глубокого объяснения хотя бы лишь некоторых отдельных сторон общественной жизни. Я уверен, что эта особенность главного труда Вейтлинга была одной из тех причин, которые обеспечили ему сочувственное отношение со стороны Маркса. Но при всем том «Garantien» * Вейтлинга отнюдь не свидетельствуют о том, что их автор много интересовался собственно экономической теорией. Он был сыном своего времени. А в его время немецкие социалисты экономией еще не занимались. «Я не думаю, — говорит Энгельс в своих воспоминаниях о немецком «Коммунистическом союзе» домарксовой эпохи, — чтобы кто-нибудь из тогдашних членов союза прочитал хоть одну книгу по экономии. Да в этом не видели и надобности, так как *равенство, братство, справедливость* помогали перевалить через какую угодно теоретическую гору» [2]. Как видим, немецкие коммунисты с этой стороны совсем не походили на социалистов Англии. Не надо забывать, однако, что уже в тридцатых годах прошлого столетия в Германии был социалист, глубоко интересовавшийся экономическими вопросами и очень хорошо знакомый с политико-экономической литературой. Правда, он стоял совсем особняком. Его звали Карл Родбертус [3] Ягецов **.

Он сам говорил о себе, что его теория «есть лишь последовательный вывод из того, введенного в науку Смитом и еще глубже обоснованного школой Рикардо, положения, согласно которому все *предметы потребления с экономической точки зрения должны рассматриваться лишь как продукты труда, которые ничего, кроме труда, не стоят* ***. Этот свой взгляд на труд, как на единственный источник стоимости предметов потребления, он изложил уже в первой своей книге, вышедшей

* [«Гарантии»]

** Род. в 1805 г., ум. в 1875 г.

*** Курсив у Родбертуса.

в 1842 году и озаглавленной: «Zur Erkenntnis unserer staatswirtschaftlichen Zustände». В буквальном переводе это значит: «К познанию нашего государственно-хозяйственного состояния». Но на самом деле Родбертус занимался вовсе не государственным хозяйством в настоящем смысле этих слов. Он изучал положение рабочего в капиталистическом обществе и старался придумать такие меры, которые дали бы возможность изменить это положение к лучшему. «Главною целью моих исследований, — пишет он, — будет увеличение доли рабочего класса в национальном продукте, избавленное от изменчивых влияний рынка и построенное на прочном основании. Я хочу доставить этому классу возможность извлекать пользу из возрастания производительности труда. Я хочу устранить господство того закона, который иначе может оказаться гибельным для наших общественных отношений и согласно которому заработная плата самыми условиями рынка всегда понижается до уровня насущнейших потребностей рабочего, как бы ни возвышалась при этом производительность труда. Этот уровень платы лишает рабочих возможности получить надлежащее образование и составляет самое вопиющее противоречие с их современным правовым положением, с тем формальным равенством их с прочими сословиями, которое провозглашено нашими важнейшими учреждениями» *.

Так как заработная плата при современных условиях всегда понижается до насущнейших потребностей рабочего и так как производительность труда постоянно увеличивается, то рабочий класс получает все меньшую и меньшую долю продукта, который он создает своим трудом. «Я убежден, — говорит Родбертус, — что плата за труд, рассматриваемая как часть продукта, падает по меньшей мере в той же, если еще не в большей, пропорции, в какой увеличивается производительность труда»**. А если может быть доказано постоянное уменьшение платы рабочих — как доли создаваемого их трудом национального продукта, — то становятся вполне понятными такие грозные экономические явления, как *промышленные кризисы*. Вследствие относительного понижения заработной платы покупательная сила рабочего класса перестает соответствовать развитию общественных производительных сил. Она не увеличивается или даже уменьшается, между тем как производство растет, рынки

* Назв. сочинение, стр. 28—29. Примечание [1].

** «Zur Beleuchtung der socialen Frage». Berlin 1875, S. 25. [«К освещению социального вопроса». Берлин 1875, стр. 25.] Эта книга представляет собою перепечатку вышедших в 1850—1851 гг. «Социальных писем к фон Кирхману». В нее вошли второе и третье письмо. Всех писем первоначально было напечатано три. Четвертое письмо вышло уже по смерти Родбертуса под названием «Das Kapital». (Berlin 1884 г.)

переполняются товарами. Отсюда возникают затруднения в сбыте, застой в делах и, наконец, промышленные кризисы. Родбертуса не смущает то возражение, что покупательная сила остается в руках высших классов и потому продолжает действовать на рынки. «Продукты теряют всякую стоимость там, где не существует в них надобности, — говорит он. — Продукт, который мог бы иметь стоимость в глазах рабочих, оказывается совершенно излишним для других классов общества и остается непроданным. В национальном производстве должна произойти временная остановка, пока скопившиеся на рынке массы товаров не разойдутся мало-помалу и пока направление производительной деятельности не приспособится к потребностям тех, в чьи руки перешла отнятая у рабочих покупательная сила» *.

Уменьшение доли рабочего класса в национальном продукте означает его *обеднение*. Родбертус не соглашается с Адамом Смитом, утверждавшим, что человек богат или беден в той мере, в какой он может обеспечить себе удовлетворение своих потребностей. Если бы это было справедливо, то вышло бы, что зажиточный немец нашего времени богаче древних королей. «Под богатством (лица или класса) нужно понимать *относительную долю* (этого лица или класса) в общей массе продуктов, существующей на известной стадии культурного развития народа»**.

Итак, рост общественного богатства сопровождается относительным обеднением того класса, трудом которого оно создается. Пять шестых нации не только оказываются лишенными всех благодеяний культуры, но претерпевают подчас самые страшные бедствия нищеты, беспрерывно им угрожающей. В прежние исторические эпохи бедствия трудящейся массы были — допустим это — необходимы для успехов цивилизации. Но теперь это не так. Теперь рост производительных сил дает возможность устранить указанные бедствия. И вот Родбертус спрашивает в своем первом письме к Кирхману: «Может ли существовать более справедливое требование, чем требование того, чтобы творцы старого и нового богатства получили хоть какую-нибудь пользу от его увеличения; чтобы увеличился их доход или сократилась продолжительность их работы или, наконец, чтобы все большее число их переходило в ряды тех счастливцев, которые пожинают плоды их труда?». Убежденный, что нет ничего справедливее такого требования, Родбертус с своей стороны предлагает ряд мер для улучшения участи рабочих.

* «Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft» 1878 года, erstes u. zweites Heft, S. 345. [«Журнал по общим вопросам политических наук»... первая и вторая тетрадь, стр. 345.] Там перепечатана брошюра Родбертуса «Der normale Arbeitstag». [«Нормальный рабочий день».] [1]

** «Zur Erkenntnis», стр. 38—39 [«К познанию», стр. 38—39] [2]

Все они сводятся к законодательному регулированию заработной платы. Государство должно установить ее уровень в каждой отрасли производства и затем изменять его сообразно росту производительности национального труда. Такое определение заработной платы логически привело бы его к установлению нового «масштаба стоимости».

Так как все предметы потребления с точки зрения политической экономии должны рассматриваться лишь как продукты труда, ничего, кроме труда, не стоящие, то истинным «масштабом стоимости» может быть *только труд*. В нынешнем обществе продукты благодаря колебаниям рыночных цен не всегда обмениваются один на другой сообразно количеству труда, затраченного на их производство. Это зло надо устранить государственным вмешательством. Государство должно ввести в обращение «рабочие деньги», т. е. свидетельства, констатирующие, сколько именно труда затрачено на производство данного предмета. Короче, здесь Родбертус приходит к той же самой идее организации обмена [1], которая возникла сначала в Англии двадцатых годов, а затем перешла оттуда во Францию (Прудон). Излишне распространяться о ней.

Следует, однако, прибавить, что все такого рода меры имели в глазах Родбертуса только временное значение. Он говорил, что впоследствии — лет через пятьсот — установится коммунистический строй и тогда совсем прекратится эксплуатация человека человеком.

Предлагая свое решение «социального вопроса», Родбертус не уставал повторять, что такое решение должно быть *совершенно мирным*. Он не верил не только в «баррикады» или в «керосин», но и в политическую самодеятельность пролетариата. Он всего ждал сверху, от королевской власти, которая, по его убеждению, должна была и могла сделаться «*социальной*» (soziales Königthum).

Излагая взгляды Родбертуса, я заимствовал их из различных его сочинений, начиная с вышедшей в 1842 году книги «Zur Erkenntnis» * и т. д. Не мешает, однако, заметить, что все его взгляды в сжатом виде изложены были им уже в конце тридцатых годов в статье, которую он послал в «Augsburger Allgemeine Zeitung» **, но которой не приняла эта газета. Статья Родбертуса перепечатана в «Briefe und sozialpolitische Aufsätze» von Dr. Rodbertus Jagetzow ***, изд. в 1882 году в Берлине Рудольфом Мейером. (См. во втором томе стр. 575—586:

* [«К познанию»]

** [«Аугсбургская всеобщая газета»]

*** [«Письма и социально-политические статьи» д-ра Родбертуса Ягецова]

«Fragmente aus einem alten Manuskript».) * Она интересна во многих отношениях. Но более всего заслуживает внимания в ней: во-первых, взгляд на рабочий класс, как на варваров («Barbaren an Geist und Sitte» — варвары по духу и нравам)**; во-вторых, то опасение, что варвары, живущие в недрах цивилизованного общества, могут стать его господами, подобно тому как древние варвары сделались господами Рима. Дело шло хорошо, пока государство опиралось на нынешних варваров в своей борьбе с буржуазией. Но на кого обопрется оно в борьбе с этими варварами? Долго ли эти последние будут бороться против самих себя? В интересах самосохранения общество должно совершить социальную реформу ***.

Родбертус боялся рабочего класса. Если бы он меньше боялся его, то он меньше склонен был бы как к своей главной утопии — «социальной» монархии, так и к тесно связанным с нею второстепенным утопиям, вроде «рабочих денег».

Теперь буржуазные экономисты охотно повторяют, что Маркс заимствовал свое экономическое учение у английских социалистов. Лет двадцать-двадцать пять тому назад они, тогда еще плохо знакомые с английской социалистической литературой, сделали то «открытие», что в своем качестве экономиста Маркс всем обязан Родбертусу. Одно так же неосновательно, как и другое. К тому же большая часть сочинений Родбертуса вышла в такое время, когда уже вполне сложились в своих главных чертах экономические взгляды Маркса. Но все-таки Родбертусу принадлежит весьма почетное место между экономистами Германии ****, к которым он, мимоходом сказать, относится с глубочайшим пренебрежением.

* [«Фрагменты из старой рукописи».]

** Ср. приведенный выше взгляд Анфантэна.

*** См. стр. 579 во втором томе только что указанного мною изд. Р. Мейера.

**** О Родбертусе см. в предисловии Энгельса к немецкому переводу первоначально вышедшей по-французски книги *Маркса*, Misère de la philosophie (Нищета философии; есть русский перевод, сделанный *В. И. Засулич* под моей редакцией) [1], «Theorien über den Mehrwert» *Маркса*, т. II, 2 отдел первой части (Die Grundrente) [2]. По-русски взгляды Родбертуса излагались в начале восьмидесятых годов покойным *Н. И. Зибером* (в «Юридическом Вестнике») и мною (в «Отечественных Записках»). Мои статьи о нем перепечатаны в моем сборнике «За двадцать лет» (под псевдонимом *Бельтова*), стр. 503—647 [3]. См., кроме того, *Т. Козака*, Rodbertus sozialökonomische Ansichten. Jena 1882; *Georg Adler*, Rodbertus, der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus. Leipzig 1883; *Dietzel*, Karl Rodbertus, Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Jena 1886—1887, 2 Teile; Jentsch, Rodbertus. Stuttgart 1899; *Gonner*, Social philosophy of Rodbertus. London 1899. [Социально-экономические взгляды Родбертуса. Иена 1882; *Георг Адлер*, Родбертус, основатель научного социализма. Лейпциг 1883; *Дитцель*; Карл Родбертус, Очерк его жизни и его учения. Иена 1886—1887, 2 части; *Ентш*, Родбертус. Штутгарт 1889; *Гоннер*, Социальная философия Родбертуса. Лондон 1899.]

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ А. ДЕБОРИНА «ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА»

I

В чем состоит задача философии? В том, — отвечает Э. Целлер, — чтобы «исследовать последние основания познания и бытия и постигнуть все реальное в связи с этими основаниями» [1]. И это правильно. Однако тут немедленно возникает новый вопрос: можно ли рассматривать «основания познания» как нечто отдельное от «оснований бытия»? На этот вопрос приходится ответить решительным отрицанием. Наше *я* противопоставляет себя внешнему миру *(не-я)*, но в то же время оно чувствует свою связь с ним. Поэтому, когда человек принимается философствовать, т. е. когда у него родится стремление составить себе стройное миросозерцание, то он непременно наталкивается на вопрос о том, как относится *я* к *не-я*, «познание» — к «бытию», «дух» — к «природе». Правда, было время, когда вопрос этот не возникал перед философами. Это было в первый период развития древней греческой философии. Так, например, Фалес учил, что вода есть то первоначальное вещество, из которого все происходит и в которое все возвращается. Но при этом он не спрашивал себя: а как же относится сознание к этому основному веществу? Не спрашивал себя об этом и Анаксимен, считавший основным веществом не воду, а воздух. Но потом наступило такое время, когда и греческим философам уже никак нельзя было избежать вопроса об отношении *я* к *не-я*, сознания к бытию. И тогда уже вопрос этот сделался коренным вопросом философии. Таким остается он и в настоящее время.

Различные философские системы различно отвечают на него. Но если мы вдумаемся в ответы, даваемые различными философскими системами, то увидим, что они далеко не так много-

образны, как это кажется с первого взгляда. Все они могут быть распределены по двум отделам.

К одному надо отнести все те, которые получаются в том случае, когда мыслители берут за точку отправления *объект* или, иначе, *бытие*, или, еще иначе, — *природу*. При этом мыслителям приходится объяснить, каким образом к *объекту* прибавляется *субъект*, к *бытию* — *сознание*, к *природе* — *дух*. Так как они неодинаково объясняют это, у них получается, несмотря на одинаковость точки исхода, не вполне одинаковые системы.

К другому отделу принадлежат все те философские построения, в которых точкой исхода является *субъект, сознание, дух*. Легко понять, что при этом на обязанности мыслителей лежит выяснение того, каким образом к *субъекту* прибавляется *объект*, к *сознанию* — *бытие*, к *духу* — *природа*. И сообразно тому, *как* исполняют они эту свою обязанность, отличаются одна от другой философские системы, принадлежащие к этому отделу.

Кто отправляется от объекта, у того создается, если только он имеет способность и отвагу мыслить последовательно, одна из разновидностей *материалистического миросозерцания*.

Кому точкой отправления служит *субъект*, тот оказывается опять-таки, если он не боится идти до конца, *идеалистом* того или другого оттенка.

А люди, неспособные к последовательному мышлению, останавливаются на полдороге и довольствуются помесью идеализма с материализмом. Таких непоследовательных мыслителей называют *эклектиками*.

На это мне возразят, пожалуй, что существуют также сторонники *«критической» философии*, одинаково далекой как от материализма, так и от идеализма и притом свободной от тех слабостей, которые всегда свойственны миросозерцанию эклектиков. Помнится, такое возражение делал мне когда-то профессор Челпанов. Но я отсылаю читателя к шестой главе предлагаемой книги Деборина («Трансцендентальный метод»). Из нее он увидит, до чего несостоятельно это возражение. Деборин ясно и убедительно показывает, что «критическая» философия Канта страдает *дуализмом*. А так как *дуализм всегда эклектичен*, то лишь по недоразумению можно ссылаться на Канта в опровержение сказанного мною выше о том, что всякому последовательному мыслителю непременно надо выбирать между идеализмом и материализмом.

На непоследовательность кантианства указывал еще Фихте, который, правда, первоначально относил этот его недостаток не на счет самого Канта, а на счет его учеников. «Ваш земной шар, — говорил он, обращаясь к ним, — держится на слоне, а слон в свою очередь держится на земном шаре. Ваша вещь

в себе, которая есть чистая мысль, должна действовать на субъекта»[1]. Убежденный в том, что сам Кант свободен от этого — в самом деле неоспоримого и непростительного — противоречия, Фихте утверждал, что истинный смысл «кантианизма Канта» заключается в идеализме (именно, в «*Наукословии*» Фихте). Но Кант с этим не согласился. Он печатно протестовал против такого истолкования его философии. По его словам, идеалистическая система Фихте представлялась ему похожей на привидение: «когда вы думаете, что вам удалось схватить его, у вас не оказывается ничего, кроме самого себя, причем и у этого себя нет ничего, кроме руки, протянутой для схватывания» *. После этого Фихте ничего не оставалось, как упрекнуть в непоследовательности самого Канта, что он и сделал, назвав его «ein Dreiviertelskopf» (буквально: три четверти головы).

II

Теперь пойдем дальше. Совершенно очевидно, что если каждый из нас является субъектом для себя *(я)*, то для других людей он может быть только объектом *(ты)*. Не менее очевидно и то, что люди существуют не за пределами природы, а в ней. Кажется поэтому, что именно природу (бытие, объект) и надо брать за исходную точку во всех философских построениях. Как же объяснить возникновение тех систем, в которых точкой отправления служит *дух*, а не *природа*?

За ответом на этот вопрос приходится обратиться прежде всего *к истории культуры*.

Известный английский этнолог Эд. Б. Тэйлор давно уже сказал, что сущность спиритуалистической философии, в ее противоположности философии материалистической, коренится в первобытном анимизме **. Это может быть принято за парадокс. Кроме того, иной читатель заметит, пожалуй, что этнологи вообще мало компетентны в истории философии. Такому читателю я отвечу, что в данном случае мнение этнолога — по крайней мере отчасти — разделяется одним весьма известным историком философии. В своем талантливом сочинении, посвященном «греческим мыслителям», Теодор Гомперц признает, что учение Платона об идеях имеет значительное сходство с воззрениями некоторых первобытных племен, выросшими на ани-

---

* Kant's Werke. Ausgabe von Hartenstein, X Band, S. S. 577—578. [Сочинения Канта, издание Гартенштейна, т. X, стр. 577—578.] Подробнее об этом см. в статье «Материализм или кантианизм» в моем сборнике «Критика наших критиков»[2].

** «La civilisation primitive», Paris 1876, I, p. 493. [«Первобытная культура», Париж 1876, I, стр. 493.][3]

мистической основе *. Но к чему ссылаться на авторитеты? Взглянем на дело своими собственными глазами. Что такое анимизм? Это попытка дикаря объяснить явления природы. Как ни слаба, как ни беспомощна эта попытка, она неизбежна при условиях жизни первобытного человека.

В своей борьбе за существование он совершает известные действия, которыми причиняются известные явления. Таким образом, он привыкает смотреть на себя, как на *причину* этих явлений. Судя по аналогии с собою, он думает, что и все остальные явления вызываются действиями существ, подобно ему имеющих известные ощущения, потребности, страсти, рассудок и волю. Но он не видит этих существ и потому считает их *«духами»*, при обычных условиях недоступными его внешним чувствам и только в исключительных случаях непосредственно действующими на них. На почве этого анимизма возникает *религия*, дальнейшее развитие которой определяется ходом общественного развития.

Боги — это те духи, которых первобытный человек считает расположенными к нему и которым он поэтому поклоняется. На счет одного или нескольких из этих духов он относит и *сотворение* мира. Правда, первобытного охотника интересует вопрос не о том, *кто сотворил животных*, охота за которыми дает ему средства существования, а о том, *откуда они приходят*. На этот главный вопрос и отвечает космогония охотника. Рассказы о сотворении мира являются лишь впоследствии, когда развитие производительных сил расширяет производительную деятельность человека и тем делает для него все более и более привычным представление о *творчестве*. Вполне естественно, что деятельность творца (или творцов) мира представляется первобытному человеку похожей на его собственную производительную деятельность. Так, согласно мифу одного из американских племен, человек был вылеплен из глины. В Мемфисе верили, что бог Фта *построил* мир подобно тому, как каменщик строит здание; в Саисе [1] рассказывали, что мир был *соткан* одной богиней, и т. д.

Мы видим, что *космогония* тесно связана с *техникой*. Но это мимоходом **. Здесь мне нужно отметить только одно: раз утвердилась вера в сотворение мира тем или другим духом, то этим была подготовлена почва для всех тех философских систем, в которых *дух (субъект)* является точкой исхода и, стало быть, так или иначе определяет собою существование

* Не имея под руками немецкого подлинника, цитирую по французскому переводу. Указанное мнение Гомперца находится на стр. 414—415 второго тома (Лозанна 1905 г.).

** Подробнее об этом см. в моей первой статье: «О религиозных исканиях», вошедшей в сборник «От обороны к нападению» [2].

природы (объекта). Вот в каком смысле мы можем и должны признать, что спиритуалистическая — да и всякая идеалистическая — философия, в ее противоположности материализму, происходит от первобытного анимизма.

Нечего и говорить: творческий дух идеалистов — например, абсолютный дух Шеллинга или Гегеля — очень мало похож на того божка упомянутого мною выше американского племени, который будто бы вылепил человека из глины. Боги первобытных племен были совсем подобны людям, отличаясь от них только гораздо большей силой. Между тем абсолютный дух Шеллинга или Гегеля не имеет ничего человеческого, кроме сознания. Иначе сказать, те представления о духах, которые имелись у первобытного человека, должны были пережить очень длинный процесс *дистилляции* (как выражался Энгельс) [1], чтобы слиться в представление абсолютного духа, выработанное великими немецкими идеалистами. Но длинный процесс «дистилляции» не мог внести никаких *существенных* перемен в анимистические представления: *по существу* они остались тем же, чем были.

III

Анимизм есть первое известное нам выражение сознания человеком причинной связи между явлениями природы. Он объясняет явления природы с помощью *мифов*. Но хотя его объяснения удовлетворяют любопытство первобытного человека, они совсем не увеличивают его власти над природой.

Возьмем пример. Больной фиджиец [2] ложится на землю и начинает кричать, убеждая свою душу вернуться в тело, ею покинутое. Конечно, доводы, с которыми он обращается к своей душе, не оказывают влияния на ход совершающихся в его организме патологических процессов. Чтобы приобрести возможность влиять в желательном смысле на ход этих процессов, люди должны были предварительно взглянуть на органическую жизнь с точки зрения науки. Смотреть на явления природы с точки зрения науки — значит объяснять их не действием того или другого духовного существа, а законами той же природы. Увеличить свою власть над природой людям удается лишь в той мере, в какой они подмечают закономерную связь явлений. Научный взгляд на данную область явлений природы совершенно исключает собой анимистический взгляд на нее. Как справедливо заметил один историк Греции, — тот, кто знает истинную причину видимого движения солнца вокруг земли, уже не будет рассказывать о Гелиосе, который каждое утро всходит на свою огненную колесницу, поднимается по крутой небесной дороге и вечером, спустившись к западу, уходит на покой. Но это значит, что, объясняя причину видимого движе-

ния солнца вокруг земли, он будет отправляться уже не от субъекта, а от объекта, будет апеллировать не к духу, а к природе.

Именно так и поступали греческие мыслители ионийской школы [1]. Кто учил, что началом всего сущего была вода или был воздух, тому точкой исхода, очевидно, служил объект, а не субъект. Точно так же, когда Гераклит говорил, что космос не сотворен никем из богов или людей, «но был он вечно, и есть и будет огнем, вечно живым, мерно зажигающимся и мерно потухающим», то и при самом сильном желании невозможно было навязать ему анимистический взгляд на мир, как на продукт деятельности духа или духов. Вспоминая данное Эд. Целлером определение задачи философии, мы можем сказать, что у мыслителей ионийской школы последние основания *познания* опирались на последние основания *бытия*. Это до такой степени так, что, например, Диоген Аполлонийский, по учению которого все вещи представляют собою видоизменения воздуха, полагал, что это первовещество обладает *разумом* и *«много знает»*.

Научный взгляд на явления природы имеет такие огромные преимущества над анимистическим, что в своем дальнейшем развитии греческая философия должна была, по-видимому, всегда отправляться от объекта, а не от субъекта, т. е. быть материалистической, а не идеалистической. Между тем мы знаем, что, по крайней мере, со времен Сократа греческая философия решительно вступает на дорогу идеализма. А в наше время идеализм достиг полного господства. Теперь специалисты по философии — особенно гг. приват-доценты — даже не находят нужным оспаривать материалистов. Они убеждены, что критиковать материализм в такой же мере излишне, как ломиться в открытую дверь. Классической страной этого величественного презрения к материализму была и, конечно, останется Германия со своими многочисленными преподавателями философии, чрезвычайно удачно характеризованными Шопенгауэром *. А так как за немецкими преподавателями философии тащится огромнейшее большинство русской интеллигенции — поскольку есть у нее интерес к философии, — то неудивительно, что у нас в России the philosophical people ** (как выражался когда-то Джозеф Пристли) привык смотреть на нашего брата, нераскаянного материалиста, сверху вниз. Этим и объясняется тот, конечно, хорошо известный читателю факт, что у нас было сделано так много попыток дать учению Маркса — Энгельса новое философское основание. Все эти

* Parerga und Paralipomena: «Ueber die Universitätsphilosophie». [Приложения и хроника: «Об университетской философии».] [2]

** [философствующий народ]

попытки подсказаны были желанием примирить *материалистическое* объяснение истории с той или другой разновидностью *идеалистической* теории познания. Они были заранее осуждены на неудачу, потому что эклектизм всегда был бесплоден, как девственница, посвятившая себя богу. Притом же писатели, делавшие эти попытки, не имели ни знаний, ни философского дарования. Заниматься ими не стоит, хотя их произведения и заслуживают упоминания, как весьма характерные признаки времени.

IV

Отчего же идеализм восторжествовал над материализмом, несмотря на очевидные преимущества научного взгляда на природу перед анимистическим?

Это объясняется преимущественно двумя причинами.

Во-первых, в течение очень долгого времени естествознание подвигалось вперед так медленно, что не могло выбить анимизм изо всех его позиций. Постепенно привыкая смотреть с точки зрения науки на одни области явлений, люди продолжали держаться анимистических объяснений в других гораздо более обширных областях. Поэтому их миросозерцание продолжало в общем оставаться анимистическим. Когда усложнилась общественная жизнь и участились сношения между отдельными обществами, образовалась даже совершенно новая область явлений, долго не поддававшаяся научному исследованию и потому объяснявшаяся анимистически посредством ссылки на деятельность того или другого бога. Трагедии Еврипида часто заканчиваются словами: «Многим заявляют силы неба о своем существовании. Многое делают боги сверх ожидания, — не исполняется то, чего мы ждали; с другой стороны, боги находят средство осуществить невозможное». Во взаимной борьбе сил данного народа, а также в международных войнах и торговых сношениях весьма нередко осуществлялось и осуществляется то, что считалось невозможным, и не исполняется то, чего ожидали. Этим в весьма значительной степени поддерживалась и поддерживается вера в существование «небесных сил» и склонность искать у них помощи. Такая вера и такая склонность замечается даже у тех выдающихся мыслителей, которые выступали вожаками цивилизованного человечества па пути научного понимания мира. Родоначальники научной философии природы — ионийские мыслители — продолжали верить в существование богов *.

* Правда, Фалесу приписывали ту мысль, что боги, как и все прочее, образуются из воды. Это предание показывает, что современники Фалеса считали его представление о богах непохожим на их собственное.

Кроме того, надо помнить еще и вот что. Хотя анимистические представления возникают и в течение некоторого времени продолжают существовать совершенно независимо от взгляда дикаря на свои обязанности по отношению к тому обществу, к которому он принадлежит, но уже довольно рано этот взгляд начинает сочетаться с названными представлениями. Впоследствии же, на более высоких ступенях культуры, анимистические представления, складываясь в более или менее стройные системы религиозных верований, очень прочно срастаются с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. На эти обязанности начинают смотреть, как на заповеди богов. Религия *освящает* нравственность, сложившуюся в данном обществе, а также и все другие его *«устои»*.

В законах Ману [1] мы читаем, что творец вселенной создал людей различных общественных классов из различных частей своего тела. Изо рта (который провозглашается наиболее благородной частью. — *Г. П.*) — браминов; из рук — кшатриев; из бедра — ваисиев; наконец, из ступни — судров * [2]. Творец хочет, чтобы низшие классы всегда подчинялись высшим **, и объясняет, что существующее разделение общества на классы должно остаться неизменным, как последовательность времен года ***.

Такое освящение данной религией данного общественного порядка делает из нее значительную консервативную силу. Поэтому ею очень дорожат все консерваторы. И если класс, господствующий в данном обществе, выдвигает из своей среды людей, занимающихся вопросами теории вообще и вопросами философии в частности, то эти люди, наверно, будут заклятыми врагами такого философского учения, которое, распространяя понятие естественной законосообразности на все миропонимание, подрывает самую основу религиозных верований. Лукреций в следующих восторженных выражениях хвалил материалиста Эпикура за то, что он обезвредил веру в богов:

«Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена под тяжестью религии, которая с неба показывала свою главу и страшным видом грозила смертным, тогда впервые греческий муж, смертный, осмелился направить туда свой взгляд и противостать; он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба», и т. д.

Подобная похвала предполагает одно из двух: или то, что человек, от которого она исходит, враждебен существующему общественному порядку, или же, что он твердо уверен в его непоколебимой прочности и считает излишней защиту его

* Кн. I, пар. 31.
** Кн. IX, пар. 313—336.
*** *Кн. I, пар. 30.*

«духовным оружием». В своем целом ни один господствующий класс никогда не восставал против своего собственного господства. С другой стороны, в нынешнем европейском обществе, пережившем так много потрясений, господствующие классы не имеют ни малейшего основания верить в непоколебимую прочность существующего порядка вещей. Поэтому они отнюдь не пренебрегают «духовным оружием», а их идеологи употребляют все усилия для того, чтобы очистить философию от «разрушительных» элементов.

В переходные эпохи общественного развития, когда известный класс только что одержал хотя бы и неполную победу над классом, стоявшим выше его, и когда в нем еще не совсем улеглось вызванное борьбою возбуждение мысли, — в такие переходные эпохи общественного развития философское лицемерие начинает считаться обязанностью мыслящего человека перед «порядочным» обществом. Это опять может показаться невероятным. Но это опять верно. Потрудитесь прочитать вот эти строки, написанные человеком, который был как нельзя более далек от материалистического объяснения истории философии. Речь идет у него об Англии конца XVII и первой половины XVIII столетий.

...«Если свободомыслию на первых порах пришлось завоевывать у церковных властей место для своего собственного развития, то со временем в нем самом стали выделяться голоса тех, которые выступали против безграничного господства свободы мысли... Эзотерический [1] взгляд удалялся все более от положительной религии и даже начал, отчасти под обратным давлением французской литературы, принимать тот светский скептицизм, который был присущ последней. В экзотерическом [2] же учении, напротив, снова все более и более приспособлялись к чисто политическому или полицейскому пониманию религии... Именно в высших классах английского общества выступило на вид это положение» [3].

V

Самым ярким духовным выразителем этого положения Виндельбанд справедливо признавал лорда Болингброка (1662—1751), автора известных «Letters on study of history» *, впервые появившихся в 1738 году.

«Настолько же проникнутый критицизмом и настолько же мало верующий в библию, как самый завзятый из деистов, — читаем мы дальше у Виндельбанда, — он (Болингброк. — *Г. П.*) объявляет всю литературу, распространяющую подобные взгляды, революционной и называет ее чумой общества;

* [«Писем об изучении истории»]

он не скрывает мнения, что свободомыслие есть только право господствующего класса, и обращает весь эгоизм общественной исключительности против... популяризации освободительных мыслей. В гостиной, думает он, следует улыбаться узости и нелепости представлений положительной религии, и сам он не отступает перед самыми беззастенчивыми насмешками. В общественной же жизни религия — необходимая сила, которую нельзя расшатывать без того, чтобы не рушилось основание государства — послушание масс» *.

Виндельбанд находил, что в сущности Болингброк «только имел достаточно смелости, чтобы высказать тайну высшего общества своего времени, — тайну, существование которой даже не ограничивается одной этой эпохой» [1]. И это, конечно, так. Но ведь если это так, то история философских идей в обществе, разделенном на классы, должна представиться нам в свете того материалистического положения, что не мышление определяет собою бытие, а, наоборот, бытие определяет собою мышление. И тогда нынешнее повсеместное торжество идеалистического миросозерцания явится скорее доводом *против* этого миросозерцания, нежели в *его пользу*.

Кто же не знает, что классовая борьба в западноевропейском обществе все более и более обостряется? И кто не понимает, что по этой причине защита существующего порядка должна там приобретать, в глазах господствующих классов, все большее и большее значение?

Виндельбанд упрекает Болингброка в «*сознательном лицемерии*» и говорит, что легко подметить «недальновидность его аргументации». Он и тут прав. Когда передовые идеологи высших классов рекомендуют «массам» такие «истины», над которыми сами же они насмехаются в своем кругу, тогда является та опасность, что их настоящий образ мыслей сделается, наконец, известным народу и распространится в его среде. И тогда, действительно, может поколебаться «послушание масс», это «основание государства». С точки зрения общественного порядка существование «эзотерического взгляда» у идеологов высших классов весьма нецелесообразно. Общественный порядок будет гораздо лучше обеспечен, если идеологи эти откажутся от него и заключат нелицемерный мир с «положительной религией». Но можно ли предъявить им подобное требование? Как бы ни был у них велик запас «сознательного лицемерия», нельзя принудить их разделять те верования, которых у них нет. Значит, надо вновь привить им эти верования, а для этого необходимо переделать их понятия и, главное, постараться

---

* *В. Виндельбанд*, История новой философии. (Русский перевод под редакцией г. А. Введенского.) Т. I. Петербург 1908, стр. 238—239.

разрушить коренную теоретическую основу их опасного для общественного спокойствия «эзотерического взгляда».

В чем же состояла основа того английского свободомыслия, которое начинали считать опасным даже его собственные сторонники из привилегированной среды? В последнем счете она сводилась к убеждению в том, что все явления природы неизменно подчинены ее собственным законам. Другими словами, она состояла в материалистическом взгляде на природу. В этом легко убедиться, ознакомившись с произведениями таких видных представителей свободомыслия, каким был, например, Джон Толэнд (1670—1722): его учение насквозь пропитано духом материализма *. Поэтому против материализма и следовало прежде всего ополчиться тем английским охранителям, которые находили, что распространение «эзотерического взгляда», хотя бы в одних только высших кругах общества, вредно и с точки зрения англиканской церкви и с точки зрения общественного спокойствия.

Когда возникает известная потребность, имеющая большое значение для целого общества или для данного общественного класса, почти всегда находятся люди, искренно готовые взять на себя заботу об ее удовлетворении. В Англии в борьбу со свободомыслием вступил Джордж Беркли (1684—1753). Но он боролся с ним, именно стараясь разрушить его материалистическую основу.

Беркли сделался впоследствии епископом. Но из его заметок, относящихся еще к годам его учения, видно, что он еще в молодые годы задался целью выковать хорошее «духовное оружие» для защиты традиционных верований. Еще будучи студентом, он выработал свое знаменитое положение: esse — percipi (быть — значит быть в восприятии). И нетрудно видеть, что̀ именно располагало его к выработке и защите этого положения. В его заметках сказано: «То мнение, согласно которому существование отлично от существования в виде восприятия, ведет к ужасным следствиям; это основа учения Гоббса» (т. е. материализма. — *Г. П.*) **. В другом месте той же записной книжки молодого студента говорится: «Раз допущено существование материи, никто не докажет, что бог не есть материя»***. Чтобы избежать такого «ужасного следствия», оставалось одно

* Толэнд сам писал о себе и о своих единомышленниках: «We, freethinkers». [«Мы, вольнодумцы».] Говорят даже, что к нему первому применено было название: freethinker [вольнодумец].

** «Le Journal philosophique de Berkeley», étude et traduction par Raymond Gourg. Paris 1908, p. 107—108. [«Философский дневник Беркли», предисловие и перевод Раймонда Гурга, Париж 1908, стр. 107—108.]

*** Ibid., p. 123. [Там же, стр. 123.]

средство: *не допускать существования материи* *. А это и достигалось учением о том, что *бытие равно бытию в восприятии* (esse—percipi). Из него следовал тот успокоительный вывод, что сама материя есть лишь одно из наших представлений и что мы не имеем права говорить: вот это есть дело бога, а вот это есть дело природы. «Причина всех явлений природы есть бог», — объявляет будущий епископ **. И надо признать, что он не ошибался, когда писал: «Если будет хорошо понято мое учение, рушится вся эта философия Эпикура, Гоббса, Спинозы и т. д., показавшая себя отъявленной противницей религии» ***. Еще бы! Если нет материи, то нет и материализма.

VI

Но вот что было не совсем ладно. Беркли казалось, что хорошо понять его учение — значит убедиться в его неоспоримой правильности. На самом же деле это значит открыть его непоследовательность.

Если esse—percipi — а это положение Беркли твердо отстаивал до конца своих дней, — то бог разделяет участь материи: подобно ей, он существует только в нашем представлении. Стало быть, рушится не только материализм, но также и религия. Учение Беркли новым путем приводит как раз к тому «ужасному следствию», которое хотел устранить благонамеренный мыслитель. Беркли не замечал этого противоречия или не хотел заметить его. Он был ослеплен желанием во что бы то ни стало защитить свои традиционные верования.

То же самое желание ослепило и Канта, «критическая» система которого на самом деле представляет собою попытку согласить известные, от протестантских предков унаследованные, взгляды с выводами действительно критической мысли XVIII столетия. Кант думал, что их можно согласить посредством отмежевания области *веры* от области *знания: вера* относится к *ноуменам;* права науки распространяются только на *феномены* ****. И он тоже не скрыл от своих читателей, зачем понадобилось ему это ограничение прав науки. В предисловии ко второму изданию своей «Kritik der reinen Vernunft» он прямо

* Для Беркли, по выражению Стифена, «to destroy matter was to feel the soul» («History of English Thought in Eighteenth Century», London 1881, vol. I, p. 39) [«разрушить материю означало почувствовать душу» («История английской мысли восемнадцатого века», Лондон 1881, т. I, стр. 39).]

** Ibid., стр. 89. [Там же, стр. 89.]

*** Ibid., стр. 125. [Там же, стр. 125.]

**** Это превосходно выяснено в «Философских очерках» *Ортодокса* (Л. И. Аксельрод), Петербург 1906 г. Я настоятельно рекомендую эти «Очерки» вниманию читателя.

говорит, что его к этому побудило желание *очистить место для веры* *.

Вольтер был непримиримым врагом *католической церкви;* вспомните его девиз: «écrasons l'infâme!» ** Но и Вольтер был, подобно Канту, убежден, что следует оставить место для *веры*. Ведя ожесточенную войну с католицизмом, он был деистом, а проповедовал *теизм*, *т. е.* веру в бога, награждающего людей за хорошие поступки и карающего за дурные. И достаточно хоть немного ознакомиться с его доводами в пользу такой веры, чтобы понять, откуда происходило его убеждение в ее необходимости. Маллэ дю Пан сообщает в своих «Воспоминаниях», что однажды за ужином д'Аламбер и Кондорсэ стали в присутствии Вольтера защищать атеизм. Тогда «фернейский патриарх» поспешно удалил из столовой прислугу, а после этого сказал: «Теперь, господа, вы можете продолжать ваши речи против бога; я не желаю, чтобы мои слуги зарезали и обокрали меня нынешней же ночью, поэтому я предпочитаю, чтобы они вас не слушали». Это напоминает замечание того же Вольтера о Бэйле, которого он считал апостолом атеизма: «Если бы ему пришлось управлять пятью или шестью стами крестьян, то он не преминул бы провозгласить перед ними существование бога, который награждает и наказывает». С этой стороны знаменитый французский просветитель напоминает англичанина Болингброка, вообще оказавшего большое влияние на его образ мыслей; очищая место для веры в интересах общественного порядка, Вольтер не чуждался, вероятно, и *«сознательного лицемерия»*.

Вольтер был идеологом французского третьего сословия, боровшегося с духовной и светской аристократией за свое освобождение. С точки зрения социологии в высшей степени важен тот факт, что классовый антагонизм, зародыш которого скрывался в недрах этого сословия, еще до революции выразился в заботах французских просветителей о выработке миросозерцания, с одной стороны, свободного от устарелых религиозных и всяких других предрассудков, а с другой — способного удержать в послушании экономически обездоленную массу населения. Только незначительная часть французских просветителей XVIII века чужда была такой осмотрительности и даже посмеивалась над нею. Материалисты шли до конца там, где

---

*...«Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen» («Kritik der reinen Vernunft», herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Verlag von Reclam, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S.S. 25—26). [...«Поэтому я должен был ограничить область *знания*, чтобы дать место *вере*» («Критика чистого разума», ред. д-р. К. Кербах, кн. изд-во Реклам, Предисловие ко второму изданию, стр. 25—26).] [1]

** [«Раздавим гадину!»] [2]

«патриарх» останавливался, тревожно оглядываясь на свою прислугу и на своих фернейских крестьян. Материализм и до революции далеко не был господствующим направлением философской мысли в среде просвещенной французской буржуазии. А после революции эта последняя не хотела о нем и слышать. Ее настроению гораздо больше соответствовал тогда умеренный, аккуратный и сладкоречивый *эклектизм*.

Говоря, что история философии, как и история всех идеологий, вполне подтверждает собою то материалистическое положение, что не сознание определяет собою бытие, а бытие — сознание, я вовсе не хочу сказать, что философы всегда *сознательно* стремились сделать из своих систем «духовное оружие», с помощью которого они могли бы отстаивать интересы своего класса. Это было бы неосновательно. Правда, мы уже от Виндельбанда слышали, что бывают эпохи, когда *«сознательное лицемерие»* играет очень большую роль в судьбе философских идей. Но мы поступим осторожнее, если будем рассматривать подобные эпохи как *исключительные*. Отдельной личности не нужно «сознательного лицемерия» для того, чтобы стремиться к согласованию своих взглядов с интересами своего класса. Для этого ей достаточно искреннего убеждения в том, что данный классовый интерес совпадает с интересом целого общества. Когда возникает такое убеждение — а оно естественно возникает у отдельных лиц под влиянием окружающей их среды, — тогда самые лучшие инстинкты человека: преданность целому, самоотвержение и т. д. — предрасполагают его считать *ошибочными* те идеи, которые грозят принести с собою *«ужасные следствия»* для его класса (вспомните молодого Беркли), и, наоборот, признавать *истинными* те, которые обещают *быть полезными* этому классу. Полезное для данного общественного класса является *истинным* в глазах отдельных лиц, этот класс составляющих. Конечно, пока речь идет о таком классе, существование которого основывается на эксплуатации другого класса или других классов, до тех пор этот психологический процесс отождествления полезного с *истинным* всегда предполагает некоторую долю *бессознательного лицемерия*, заставляющего отворачиваться от всего того, что могло бы помешать ходу этого процесса. И, по мере того как данный господствующий класс приближается к своему упадку, доля эта все более и более увеличивается, причем к *бессознательному* лицемерию присоединяется сознательное. Сказанное здесь хорошо подтверждается примером нынешней *прагматической* философии, которой посвящено у Деборина несколько поучительных страниц.

Но, какова бы ни была роль сознательного или бессознательного лицемерия в психологическом процессе отождествления

полезного с истинным, процесс этот неизбежен в ходе социального развития, и мы ничего не поймем в истории идей вообще и в истории философских идей в частности, если упустим его из виду *.

VII

«Критическая» философия Канта грешит *дуализмом*. Это прекрасно видел еще Фихте. Но если дуализм кёнигсбергского мыслителя представляет собою *недостаток* с точки зрения *теории*, то с *практической* точки зрения он был весьма *удобен* для идеологов нынешней буржуазии западноевропейских стран. Представляя собою новейшее издание довольно-таки старого *учения о двух истинах* [1], он позволял идеологам господствующего класса быть *материалистами в науке* и в то же самое время придерживаться *идеализма* в сфере тех понятий, которые объявляются лежащими вне пределов научного познания. Кантианская разновидность учения о двух истинах очень распространена в *Германии*. Мало знакомые с Кантом английские ученые охотнее связывают учение о двух истинах *с философией Юма*. Для примера я уже не однажды ссылался в своих статьях на Гексли. Поступал так я потому, что пример этот в высшей степени поучителен.

С одной стороны, знаменитый естествоиспытатель утверждал: «Теперь никто из стоящих на высоте современной науки и знающих факты не усомнится в том, что основы психологии надо искать в физиологии нервной системы. То, что называется деятельностью духа, есть совокупность мозговых функций, материалы нашего сознания являются продуктом деятельности мозга» **. Самые «крайние» материалисты никогда не заходили дальше этого утверждения. Кроме того, мы находим у Гексли такое признание: «Современная физиология прямым путем ведет к материализму, поскольку можно применить это название к учению, утверждающему, что, помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции». Это уже открытый материализм и притом в самом правиль-

* Даже неокантианец Ланге признает, что «нет такой философии, которая развивалась бы сама из себя», но что «существуют только философствующие люди, которые вместе с их учениями суть дети своего времени» («История материализма», перевод Н. Н. Страхова, издание второе, стр. 39). Впрочем, это лишь повторение известной мысли Гегеля: философия данного времени есть его выражение в мыслях. К этому надо только прибавить, что в истории человечества характер всякого данного времени определяется в последнем счете характером свойственных ему общественных отношений.

** «Hume, sa vie, sa philosophie». Par *Th. Huxley*, trad. par Compayré. Paris 1880, p. 108. [«Юм, его жизнь, его философия». Сочинение Т. Гексли, перев. Компайре. Париж 1880, стр. 108.]

ном своем выражении, т. е. спинозизм, очищенный от его теологического одеяния.

Но этот же естествоиспытатель, как бы пугаясь своей собственной смелости, старается обезвредить свой чисто материалистический взгляд тем соображением, что он будто бы «не заключает в себе ничего, противоречащего самому чистому идеализму» *.

Доказывается это у Гексли ссылкой на то, что в сущности мы знаем только свои ощущения.

«Возможно, что мозг есть тот механизм, с помощью которого материальный мир приходит к самосознанию. Но важно заметить, что, даже признавая правильным такой взгляд на мир и на отношение других его элементов к сознанию, мы тем не менее остаемся заключенными в пределах мысли и что нам невозможно опровергнуть доводы чистого идеализма. Чем более склонны мы принять материалистическую точку зрения, тем легче показать, что выводы идеализма неопровержимы, по крайней мере в том случае, если идеалисты замыкаются в пределах положительного знания» **.

Такие мысли могли способствовать примирению «почтенной» английской публики с естественно-научными теориями Гексли ***. Они могли успокаивать его самого, поскольку у него сохранялись пережитки анимистических воззрений, — а они, по-видимому, были у него довольно прочны, как почти у всех, по-своему даже очень свободомыслящих, англичан XIX века, — но непонятно, как мог он считать их «неопровержимыми».

Читатель помнит, что, отрицая независимое от восприятия существование материи, Беркли должен был бы, *если бы захотел мыслить логично*, прийти к отрицанию бытия божия. Стараясь сделать менее страшными свои материалистические выводы и с этой целью принимая основное положение идеализма, Гексли попадал в аналогичное положение: если бы он захотел мыслить логично, наш биолог должен был бы отрицать независимое от восприятия существование органической жизни и вообще природы.

Органическая жизнь невозможна без обмена веществ между организмом и окружающей его средою. Если Декарт говорил: «мыслю, следовательно, существую», то естествоиспытатель может и должен сказать: «существую, стало быть, существует и независимая от моего восприятия природа». Конечно, я могу объявить, что в конце концов я не организм, а только совокупность

* «Hume», p.p. 108—109. [«Юм», стр. 108—109.]

** Ibid., p. 111. [Там же, стр. 111.]

*** См. как одобряет эти соображения его биограф *П. Чомерс Митчелл*, Thomas Henry Huxley, chap. XIII, p.p. 210—222. [Томас Генри Гексли, гл. XIII, стр. 210—222.]

известных ощущений и представлений. Это «положительное знание» и имел в виду Гексли... Но едва ли подумал он о том, как легко привести к абсурду «положительное знание» этого рода.

Допустим, что Беркли был прав, т. е. что бытие в самом деле равно бытию в восприятии (esse—percipi). Но если это так, то не только материя, не только природа и не только бог лишается существования, независимого от моего восприятия. Его, в совершенно такой же мере, лишаются и все мои ближние: их бытие тоже равно бытию в моем восприятии. Ничто и никто не существует, кроме меня и различных состояний моего сознания, — таков единственный правильный вывод из основного положения идеализма, провозглашающего бытие равным бытию в восприятии.

Ничто и никто! Подумайте, читатель, что это значит. Это значит, что не вы происходите от ваших родителей, а они происходят от вас, потому что ведь и их бытие сводится к бытию в вашем восприятии. Если идеализм способен отмахиваться от материализма лишь такими нелепостями, которые могут быть принимаемы всерьез разве лишь обитателями в Чеховской «Палате № 6», то в *теории* дело идеализма безнадежно проиграно.

Учение, согласно которому ничто и никто не существует кроме меня и моих представлений, называется *солипсизмом* *. Как видит читатель, солипсизм неизбежен там, где за точку исхода берется *индивидуальное сознание*, т. е. там, где мыслитель стоит на почве *субъективного* идеализма.

VIII

Так как нелепость солипсизма очевидна, то оставим почву *субъективного* идеализма и посмотрим, в каком виде представится спор между идеализмом и материализмом, если мы взглянем на бытие в восприятии с точки зрения того *сверхиндивидуального сознания*, к которому апеллируют идеалисты, не имеющие мужества признать солипсизм.

И прежде всего спросим: что это за сверхиндивидуальное сознание? Откуда оно взялось? Если бытие равно бытию в восприятии, то я решительно не имею (NB: *логического*) права говорить о каком-то *сверхиндивидуальном сознании*, будто бы существующем *вне* моего *индивидуального*. Тут повторяется ошибка Беркли, сначала сказавшего, что нет никакого бытия, независимого от восприятия, а потом возвестившего, что независимо от восприятия существует бог.

* От латинских слов: Solus [единственный] ipse [сам].

Идеалист, признающий существование сверхиндивидуального сознания, останется догматиком, сколько бы ни твердил он о необходимости критики. Однако будем покладисты и здесь. Признаем эту *догму* и посмотрим, что из нее следует.

Догматическое учение о сверхиндивидуальном сознании имело наиболее стройный вид у Шеллинга и у Гегеля. Их абсолютный дух есть не что иное, как сверхиндивидуальное сознание, в котором будто бы заключается и объект и субъект, и природа и (субъективный) дух. Но у Шеллинга это значило, что *вселенная есть лишь самосозерцание этого духа.* По учению Гегеля, в системе которого отведено было так много места (безличному, «абсолютному») *логическому процессу,* вселенная есть самомышление *абсолютного духа.* В сущности это одно и то же. И если бы Гексли вздумал, отмахиваясь от материалистов, искать спасения на почве абсолютного идеализма, он принужден был бы сказать нам: «В качестве *биолога* я, разумеется, признаю существование как живых организмов, так и окружающей их материальной среды. А в качестве *философа* я думаю, что материальная среда, окружающая организмы, сами эти организмы, а также и я, биолог, с большим старанием и успехом изучающий их сравнительную анатомию и разрабатывающий теорию их развития, — короче, все, что было, есть и будет, — было, есть и будет лишь в самосозерцании или самомышлении абсолютного духа».

Всерьез принимать такое «привидение» (вспомните отзыв Канта о системе Фихте) опять невозможно. Системы Шеллинга и Гегеля имели свои великие достоинства. Они чрезвычайно много дали мыслящему человечеству. Но они много дали не потому, что объявили вселенную процессом, совершающимся в абсолютном духе. Напротив, тут была самая слабая их сторона, в весьма значительной степени обесценивавшая те блестящие открытия, к которым гениальные авторы их приходили, когда внимательно относились к действительному миру.

Еще раз: в теоретическом смысле все попытки отговориться от материализма посредством апелляции к основному положению идеализма (esse — percipi, без субъекта нет объекта, и т. п.) обречены на жалкую неудачу. Если попытки эти все-таки упорно повторялись, повторяются и долго еще будут повторяться, то дело тут вовсе не в теории: упорное повторение этих теоретически безнадежных попыток объясняется указанной выше *общественно-психологической причиной.*

Но как же должны разрешать основной вопрос философии те мыслящие люди, которые почему-либо не испытали на себе влияния этой причины? А вот как.

IX

Идеалисты и неокантианцы упрекают материалистов в том, что те *«сводят» психические* явления к явлениям материальным. Фр. А. Ланге говорит, что для материализма «всегда останется непреодолимым препятствием объяснить, как из вещественного движения может получиться сознательное ощущение»*. Но Ланге, как историк материализма, обязан был бы знать, что материалисты никогда и не обещали дать ответ на этот вопрос. Они только утверждают, что — по вышеприведенному, чрезвычайно удачному выражению Гексли, — помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции и что, подобно движению, сознание есть функция материи. *Эта* материалистическая мысль выразилась — правда, крайне наивно — еще в учении Диогена Аполлонийского, утверждавшего, что первовещество, — согласно его учению, воздух, — одарено сознанием и «много знает». Ламеттри, которого считают «грубейшим материалистом», отказывался объяснить, *откуда* происходит способность материи к ощущению. Он принимал эту способность как факт, он считал ее в такой же мере принадлежащей материи, как и способность к движению. Взгляд Ламеттри на этот предмет был очень близок ко взгляду на него Спинозы, что и неудивительно, так как он выработал свое учение под влиянием Декарта, но, *подобно Спинозе*, отверг *дуализм* великого француза. В своем сочинении «L'Homme-plante» **, он говорит, что из всех живых существ человек есть то, которое более всех обладает душою, а растение — то, которое обладает ею в наименьшей степени. Но он тут же дает понять, что «душа» растения совсем не похожа на душу человека: «Хороша душа, не имеющая никаких стремлений, никаких желаний, никаких страстей, никаких пороков и добродетелей и не смущаемая никакой заботой о нуждах тела!». Этим он хотел сказать, что разным формам материальной организации соответствуют разные степени «одушевленности» ***.

В своем споре с Бернштейном [3] я документально доказал, что самый блестящий представитель другого течения во французском материализме XVIII столетия, Дидро, стоял на точке зрения «новых спинозистов» (его собственное выражение), которые «исходят из того основного принципа, что материя

---

* «История материализма», стр. 653.

** [«Человек-растение»] [1]

*** Достойно замечания, что Дю-Буа-Реймон в своей речи о Ламеттри (Berlin 1875) не только верно изложил этот его взгляд, но и признал его тем *монистическим* взглядом, которого держатся теперь очень многие натуралисты. Эта речь Дю-Буа-Реймона могла бы служить ответом на его же так много нашумевшую речь о границах познания природы [2].

способна ощущать», и убеждены, что «существует» одна только материя и ее существование служит достаточным объяснением всех явлений *. Избегая излишних повторений, прибавлю еще только одно: такой же взгляд старался провести в своих сочинениях и очень известный и у нас когда-то материалист Молешотт, который, кстати сказать, давал этому взгляду характерное название *материально-духовного* воззрения (stoffgeistige Anschauung) **.

При нынешнем повсеместном господстве идеализма весьма естественно, что история философии излагается теперь с идеалистической точки зрения. Вследствие этого Спинозу давно уже причислили к идеалистам. Поэтому иной читатель, вероятно, очень удивится, что я понимаю спинозизм в материалистическом смысле. Но это — единственно правильное его понимание.

Еще в 1843 г. Фейербах высказал совершенно основательное убеждение в том, что учение Спинозы было «выражением материалистических понятий новейшей эпохи»[1]. Конечно, и Спиноза не избежал влияния своего времени. Его материализм был, по замечанию Фейербаха, одет в *теологический костюм* ***. Но важно было то, что им, во всяком случае, устранялся дуализм духа и природы. Если природа называется у Спинозы богом, то одним из атрибутов его бога является *протяженность*. В этом и состоит коренное отличие спинозизма от идеализма ****.

В идеализме также устраняется дуализм духа и природы. Абсолютный идеализм проповедовал *тождество субъекта и объекта в недрах абсолютного*. Но тождество это достигалось тем, что существование объекта признавалось не более, как существованием в «*самосозерцании*» (или в самомышлении) абсолютного духа. *Быть* и здесь означало, в последнем счете, «*быть в восприятии*»: esse — percipi. На этом основании идеалисты и могли говорить о *тождестве субъекта и объекта*.

---

* «Il ne faut pas confondre les spinosistes anciens avec les spinosistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible» и т. д. («Encyclopedie», t. XV, p. 474). [«Не надо смешивать старых спинозистов с новыми спинозистами. Основное положение этих последних — это то, что материя чувствительна», и т. д. («Энциклопедия», т. XV, стр. 474).] Далее следует краткое изложение собственного взгляда Дидро.

** «Für meine Freunde». Lebenserinnerungen von Jacques Moleschott. Giessen 1901, S. S. 222, 230, 239. [«Моим друзьям». Воспоминания Якова Молешотта. Гиссен 1901, стр. 222, 230, 239.]

*** Гениальный Дидро понимал это, и оттого он, как мы только что видели, не хотел смешивать «новых спинозистов» со «старыми».

**** Беркли говорил (см. выше), что признание независимого от сознания существования материи неизбежно ведет к признанию протяженности бога, а в этом признании заключается, по его мнению, сущность материализма.

Материалисты утверждают не тождество субъекта и объекта, а их единство. «Я» не только субъект, но также и объект: всякое данное «я» — *субъект* для себя и *объект* для другого. То, «что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, объективно, есть акт материальный» (Фейербах) [1].

Но если это так, то *мы не имеем никакого права говорить о непознаваемости объекта.*

X

Тесно связанное с именем Канта «критическое» учение о непознаваемости объекта (вещи в себе) на самом деле очень старо. Оно перешло в новую философию из Платоновского идеализма, который в свою очередь заимствовал его, как мы видели выше, из первобытного анимизма.

В Платоновом «Федоне» Сократ утверждает, что душа созерцает бытие через тело, «как будто через стены темницы, но не сама через себя», и поэтому находится в «состоянии полного незнания» *. В другом месте этого разговора он выражается еще определеннее: «Пока мы облечены телом, пока наша душа соединена с этим злом, мы никогда не будем обладать в надлежащей полноте тем, к чему стремимся: я разумею истину» **. Истина недоступна познанию «через тело», т. е. посредством наших внешних чувств, через эту темницу души, — на этом построено у Платона все учение о познании. И это же положение было — *без критики* — усвоено отцом «критической» философии, как еще раньше было оно усвоено идеалистами нового времени и даже средних веков («реалисты»).

Учение о непознаваемости вещей в себе имеет смысл именно только с точки зрения этой — *совершенно примитивной* — теории познания. Лишенное своей ветхой основы, учение о непознаваемости неизбежно ведет к неразрешимым противоречиям, в борьбе с которыми вдумчивый Кант заслужил от Фихте название «ein Dreiviertelskopf» ***.

Познание предполагает наличность двух объектов: во-первых, *познаваемого*, во-вторых, *познающего. Познающий объект* и называется *субъектом*. Для того, чтобы объект был в большей или меньшей мере познан субъектом, надо, чтобы он произвел на него известное действие: «поскольку человеческое тело испытывает на себе какое-либо действие внешнего тела, постольку оно воспринимает внешнее тело», — говорит Спиноза ****.

* «Федон», перевод Дмитрия Лебедева. Москва 1896, стр. 60—61.
** Стр. 23 того же перевода.
*** [«Три четверти головы».]
**** «Этика», перевод В. И. Модестова, изд. четвертое, стр. 86. Это место «Этики» крайне важно, и я приведу его в подлиннике: At quatenus corpus

Для человеческого тела *результат* действия на него тела внешнего будет с *объективной стороны* чисто *материальным* (новое состояние известных тканей), а с *субъективной — психическим* (известное восприятие). Но с той и с другой стороны он будет состоянием *познающего объекта*, т. е. *субъекта*. *В этом смысле всякое знание субъективно. Быть познаваемым — значит быть для другого*. Но отсюда вовсе не следует, что истинное познание объекта недоступно для субъекта или, другими словами, что это *бытие для другого не* соответствует *бытию в себе*. Предполагать это можно было лишь до тех пор, пока считалось, что познающее *я* есть нечто нематериальное, стоящее *вне природы*. Но ведь это совсем не так. «Мое тело, как целое, и есть мое *я*,— справедливо говорит Фейербах, — моя истинная сущность. Думает (а следовательно, и познает внешний мир. — *Г. П.*) не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело». Это тело есть часть космоса. Если внешние предметы действуют на него именно так, а не иначе, — то — *как с объективной, так и с субъективной стороны* — это обусловливается *природой целого*. По счастливому выражению Гексли, человеческий мозг есть орган самосознания космоса. Но тело, обладающее этим органом, живет в известной материальной среде, и если бы мозг не мог познать хотя бы некоторых свойств этой среды, то невозможно было бы и существование человеческого организма. Чтобы *существовать*, люди должны уметь *предвидеть*, по крайней мере, некоторые явления. *А предвидение их предполагает истинное знание, по крайней мере, некоторых свойств того целого, малую часть которого составляет познающий субъект* *.

---

humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus corpus externum percipit». (*Benedicti de Spinoza,* Opera quae supersunt omnia, vol. II, Jena 1803, p. 104)[1]. Полезно сопоставить с этим следующие слова Энгельса: «Von Körpern, ausser der Bewegung, ausser allem Verhältnis zu den anderen Körpern ist nichts zu sagen». («Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx», herausgegeben von A. Bebel und Ed. Bernstein, Stuttgart 1913, IV Band, S. 344.) [«О телах вне движения, вне всякого отношения к другим телам, ничего нельзя сказать». («Переписка между Фридрихом Энгельсом и Карлом Марксом», изд. А. Бебелем и Эд. Бернштейном, Штутгарт 1913, т. IV, стр. 344).] [2]

* «Pour établir la valeur de nos sensations, — превосходно говорит П. Дельбэ, — ...il suffit, que pour une même excitation la réaction céllulaire soit la même, et aucun esprit scientifique ne saurait douter un instant qu'elle le soit. Si elle est la même pour une même excitation... la répétition du phénomène entraîne nécessairement à établir une concordance entre l'excitation et la réaction, de telle sorte, que cette réaction devient révélatrice de cette excitation. Ainsi s'établit une concordance du monde extérieur qui ne peut être trompeuse» («La science et la réalité» Paris 1913, p. 90). [«Чтобы установить значение наших ощущений... достаточно, чтобы одно и то же раздражение вызывало одну и ту же клеточную реакцию и чтобы ни один научный ум не мог ни на минуту усомниться в том, что она именно такова.

Наконец, те эклектически настроенные «мыслители», которые усиливаются соединить *материалистическое* объяснение истории *с идеалистической* теорией познания, упускают из вида, что если бы *объект* был непознаваем для *субъекта*, то невозможно было бы ни развитие общества, ни самое его существование: как то, так и другое предполагает наличность известного числа *объектов-субъектов*, способных так или иначе согласовать свои действия, т. е. *познавать друг друга*.

Материал для познания природы и друг друга дается нам нашими внешними чувствами. В доставляемый ими материал наш рассудок вносит известный порядок: он сочетает между собою одни явления и разделяет другие. На этом основании Кант говорил, что рассудок диктует природе свои законы. На самом деле рассудок только приводит, «проявляет» то, что диктуется ему природой. «Мы разделяем то, что разделено в природе, и связываем то, что связано в ней», — говорил Фейербах. — Мы подчиняем вещи одну другой, как основу и следствие, как причину и действие, потому что таково их фактическое, чувственное, действительное, предметное взаимоотношение *.

Научная теория эволюции учит нас, что материя существовала тогда, когда еще не было не только людей с их понятиями и не только живых существ вообще, но и самой земли, самой солнечной системы.

Указывают еще на то, что теперь многие естествоиспытатели склоняются к *энергетическому миропониманию*. Мало того. Известный проповедник энергетики, немецкий химик Оствальд, давно уже упражняется в «преодолении научного материализма» (Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus). Но тут простое недоразумение. Хороший химик Оствальд единственно потому надеется «преодолеть» материализм посредством энергетики, что слишком *плохо осведомлен по части философии*.

Я не считаю энергетическое миропонимание удовлетворительным. Я думаю, что оно слабо во *многих* отношениях. Энергетическая теория познания запутывается, по-моему, в неразре-

---

Если она одна и та же при одном и том же раздражении... то повторение явления необходимо приводит к установлению такого соответствия между раздражением и реакцией, что по реакции мы можем судить о вызвавшем ее раздражении. Так устанавливается согласованность внешнего мира, которая не может быть обманчивой» («Наука и действительность», Париж 1913, стр. 90).]

* «Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie» (aus dem handschriftlichen Nachlass), Feuerbach's Werke, II Band, Stuttgart 1904, S.S. 322—323. [«Критические замечания к Основным положениям философии» (из рукописного наследия), Сочинения Фейербаха, т. II, Штутгарт 1904, стр. 322—323.] [1]

шимых и, можно сказать, постыдных противоречиях *. Но когда *энергетическое* миропонимание противопоставляют *материалистическому*, я пожимаю плечами.

Джозеф Пристли, бывший не только замечательным химиком, но, в отличие от Оствальда, также и тонким мыслителем, отказывался признать за материей свойство непроницаемости (impenetrability or solidity). По его учению, она обладает лишь двумя свойствами: притяжением и отталкиванием **. И этот его взгляд на материю был, по его собственным словам, заимствован им у Босковича ***. Иначе сказать, материальная частица была, по Пристли, лишь центром известных сил. Но такой взгляд, *по существу* очень близкий ко взгляду энергетиков, не мешал Пристли упорно отстаивать материализм. И мы согласимся, что он имел на это полное право, если вспомним, как определяли и определяют материалисты материю: она есть то, что каким-либо образом, посредственно или непосредственно, действует на наши внешние чувства ****.

Вместо слов «наши чувства» здесь лучше будет сказать: «на внешние чувства живых организмов». Но как бы там ни было, под это определение подойдет и *«энергия»*, если только мы не вздумаем утверждать, что на внешние чувства живых существ она действия не оказывает.

Это значит, что *можно противопоставлять энергетическое миропонимание механическому* *****, *но никак не материалистическому*.

Некоторые немецкие идеалисты, а за ними и всякая всячина, как говаривал Герцен, хватаются также за новейшие химические открытия, как за довод против материализма. Деборин хорошо сделал, обнаружив несостоятельность этого мнимого довода. К тому, что сказано им (см. стр. 244—245), мне хочется прибавить еще несколько слов.

Проф. Н. А. Шилов очень хорошо сказал, что, принимая принципиально возможность движения и колебания электронов, «более или менее тесно связанных с атомами и молекулами,

* Было бы очень желательно, чтобы Деборин во втором издании своего «Введения» посвятил особую главу критике энергетического миропонимания и основанной на нем гносеологии.

** «Matter is a substance possessed of the properties of attraction and repulsion only» («Disquisitions Relating Matter and Spirit»; second edition, Birmingham MDCCLXXXII, p. 32).[«Материя — субстанция, обладающая лишь свойствами притяжения и отталкивания» («Исследования о материи и духе»; второе издание, Бирмингам 1782, стр. 32).]

*** Там же, p.p. 23—24 [стр. 23—24].

**** Легко понять происхождение этого определения: спиритуалисты считали, как известно, что «дух» на внешние чувства не действует.

***** См. интересную книгу *А. Рэя*: L'Energétique et le Mécanisme, Paris 1908. [Энергетизм и механицизм, [1] Париж 1908.]

этим самым электронная теория признает уже, очевидно, электрон за составную часть материи». Тот же естествоиспытатель справедливо думает, что новейшие химические открытия наводят на мысль о существовании некоторой materia prima, «более тонкой, чем сами атомы» *. Но нужно заметить, что явления, совершающиеся «в недрах атома», как нельзя лучше подтверждают *диалектический взгляд на природу*.

Гегель упрекал когда-то «конечную физику» (die endliche Physik) в том, что она слишком крепко держится за отвлеченные рассудочные определения. Одной из проистекавших отсюда ошибок являлось, — говорил он, — отрицание «конечной физикой» возможности превращения элементов **. Впоследствии, в конце пятидесятых годов XIX века, Энгельс, изучавший тогда сравнительную анатомию и физиологию, находил, что если бы «старик» (der Alte) писал свою «Натурфилософию» «теперь» (1858 г.), то к нему со всех сторон потекли бы факты, подтверждающие правильность его диалектического понимания процессов природы ***. А что сказал бы Энгельс в наши дни, когда открыты были такие изумительные превращения материи, происходящие «в недрах атома», который еще совсем недавно считался совершенно неизменным?

Все течет, все изменяется. Нельзя дважды вступить в один и тот же поток. Теперь мы знаем это лучше, нежели когда бы то ни было!

---

* «В недрах атома», «Природа», февраль 1915, стр. 182 и 179.

** «Naturphilosophie», § 286, и Zusatz к нему (Hegel's Werke, VII Band, S.S. 172—173). [*«Философия природы», § 286 и Прибавление к нему* (Гегель, Сочинения, т. VII, стр. 172—173).] [1]

*** См. его письмо к Марксу от 14 июля 1858 г. (цитированный выше «Briefwechsel», II Band, S.S. 278—279). [«Переписка», т. II, стр. 278—279.] [2]

ОТ ИДЕАЛИЗМА К МАТЕРИАЛИЗМУ

(Гегель и левые гегельянцы. — Давид Фридрих Штраус. — Братья Бруно и Эдгар Бауеры. — Фейербах)

Идеалистическая немецкая философия сыграла чрезвычайно важную роль в истории развития науки XIX в. Она сильно повлияла даже на естествознание. Но несравненно сильнее было ее влияние на те «дисциплины», которым во Франции присвоено название нравственных и политических наук. Тут влияние немецкой идеалистической философии должно быть признано решающим в полном смысле этого слова. Она выдвинула и отчасти разрешила такие вопросы, решить которые безусловно необходимо для того, чтобы сделалось возможным научное исследование процесса общественного развития. Для примера достаточно указать на решение Шеллингом (в его «System des transzendentalen Idealismus». Tübingen 1800)* вопроса об отношении свободы к необходимости. Но Шеллинг был только предтечей; самого полного выразителя своего немецкий идеализм нашел в лице Георга Вильгельма Фридриха Гегеля.

Вполне естественно, что влияние Гегеля было всего больше на его родине, в Германии. А после Германии не было страны, на которую так сильно повлиял бы он, как Россия **.

Нельзя понять истории западноевропейской философии и западноевропейской общественной науки XIX в., не уяснив себе главнейших черт философии Гегеля и Фейербаха. Это само собою понятно. Но гораздо менее понятным представляется на первый взгляд то неоспоримое обстоятельство, что именно к этим двум нерусским мыслителям приходилось в свое время обращаться

* [«Система трансцендентального идеализма», Тюбинген 1800] [1]

** Общеизвестно последовательное влияние Гегеля и Фейербаха на Белинского и Фейербаха на Чернышевского, который сообщал, что в молодости знал наизусть целые страницы из Фейербаха.

тем русским писателям, которые стремились разрешить, казалось бы, чисто русские вопросы. Дальнейшее изложение покажет, надеюсь, что на самом деле обстоятельство это не заключало в себе ровно ничего удивительного. Я пока ограничусь тем кратким замечанием, что все дело заключается тут *в научном характере философских систем Гегеля* и *Фейербаха.* Вот этот-то характер и надо отметить прежде всего, начиная, разумеется, с Гегеля.

I

Когда после насильственного удаления Н. Г. Чернышевского с литературной сцены в наших передовых кругах распространилось пренебрежение к германской «метафизике», у нас стали смотреть на Гегеля, как на мыслителя консервативного — если не реакционного — по преимуществу. Это была огромная ошибка. Неоспоримо, что в конце своей жизни он был далеко не тем, чем был прежде. В молодости он, вместе с Шеллингом, сажал на лугу около Тюбингена дерево свободы и наполнял листы своего альбома восклицаниями вроде «Vive la liberté», «Vive Jean-Jacques!»* и т. д. А на склоне дней, в ту пору, когда он работал над своей «Philosophie des Rechts»**, он в самом деле (Белинский правильно понял тогдашнего Гегеля) готов был проповедовать философское «примирение с действительностью». Но главная отличительная черта Гегелевской системы заключается вовсе не в том, что ее творец на старости лет делал консервативные практические выводы из своих теоретических посылок. Система эта занимает одно из самых первых мест — если не самое первое место — в истории философской мысли отнюдь не по той причине, что она пришла к каким-нибудь особенно ценным практическим выводам, а потому, что она утвердила некоторые теоретические положения, имеющие такую огромную важность, что их необходимо должен усвоить не только мыслитель, стремящийся выработать себе правильный теоретический взгляд на мир, но и всякий практический деятель, сознательно стремящийся к переустройству окружающего его общественного порядка. Гегель сам говорил, что в философии главное — *метод*, а не результаты, т. е. не те или другие отдельные выводы. С точки зрения метода и следует прежде всего смотреть на его философию.

Известно, что Гегель называл свой метод *диалектическим.* Почему он называл его так?

В своей «Phenomenologie des Geistes» (Феноменология духа) он сравнивает человеческую жизнь с диалогом в том смысле,

* [«Да здравствует свобода!», «Да здравствует Жан-Жак!»] [1]

** [«Философией права»]

что под влиянием жизненного опыта наши взгляды постепенно изменяются, как это происходит с мнениями разговаривающих между собой лиц в процессе богатой духовным содержанием беседы. Сравнивая ход развития сознания с ходом такой беседы, Гегель и обозначил его словом *диалектика*, или диалектическое движение. Выражение диалектика употребляется уже Платоном, но особенно глубокий, важный смысл оно приобрело именно у Гегеля. Диалектика есть для него душа всякого научного познания. Понять ее природу в высшей степени важно. Она есть принцип всякого движения, всякой жизни, всего того, что совершается в действительности. По словам Гегеля, все конечное не только ограничено извне, но в силу своей собственной природы отрицает себя и переходит в свою собственную противоположность. Все существующее может быть взято как пример для объяснения природы диалектики. Все течет, все изменяется, все уничтожается. Гегель сравнивает силу диалектики с божьим всемогуществом. Диалектика есть та общая непреодолимая сила, против которой ничто устоять не может. И вместе с тем диалектика дает себя чувствовать в каждом отдельном явлении каждой отдельной области жизни. Возьмем движение. В данную минуту движущееся тело находится в данной точке, но в ту же самую минуту оно находится и вне ее, потому что если бы оно находилось *только* в ней, то оно оставалось бы *неподвижным*. Всякое движение есть живое противоречие. Всякое движение есть диалектический процесс. Но вся жизнь природы есть движение. Поэтому, изучая природу, безусловно необходимо становиться на диалектическую точку зрения. Гегель резко осуждает тех естествоиспытателей, которые забывают об этом *. Но главный упрек, выдвигаемый им против них, заключается в том, что они в своих классификациях непроходимой пропастью разделяют одну от другой такие вещи, которые на самом деле переходят одна в другую, повинуясь непреодолимой силе диалектического движения. Последующее торжество трансформизма в биологии с ясностью показало, что упрек этот имел под собой весьма серьезное теоретическое основание. Совершенно то же показывают и происходящие на наших глазах изумительные открытия в химии. Между тем не подлежит сомнению, что философия природы есть самая слабая часть в системе Гегеля. В «логике», в «философии истории» и вообще в философии общественной жизни, а также в «философии духа» Гегель несравненно сильнее. Тут-то и было особенно благотворно его влияние на развитие общественной мысли XIX в.

Нужно, однако, заметить следующее. Точка зрения Гегеля была точкой зрения развития. Но развитие можно понимать

* Причем в его время об этом забывали почти все они.

различно. И теперь еще есть натуралисты, важно повторяющие: «природа скачков не делает». То же повторяют нередко и социологи: «общественное развитие совершается путем медленных, постепенных изменений». Гегель утверждал, наоборот, что как в природе, так и в истории *скачки неизбежны*. «Изменения бытия, — говорит он, — состоят не только в том, что одно количество переходит в другое количество, но также в том, что качество переходит в количество и, наоборот, каждый из переходов этого последнего рода составляет перерыв постепенности (Ein Abbrechen des Allmählichen) и дает явлению новый вид, качественно отличный от прежнего. Так, вода при охлаждении твердеет не постепенно... а сразу; уже охладившись до точки замерзания, она остается жидкостью, если только сохраняет спокойное состояние, и тогда довольно малейшего толчка, чтобы она вдруг сделалась твердой». Развитие становится понятным только тогда, когда мы рассматриваем *постепенные изменения* как процесс, которым подготовляется и вызывается скачок (или скачки). Кто хочет объяснить возникновение данного явления одними медленными изменениями, тот на самом деле бессознательно предполагает, что оно *уже существует, но остается незаметным благодаря своим слишком малым размерам*. Но при таком будто бы объяснении понятие *возникновения* подменяется понятием *роста*, простого изменения величины, т. е. произвольно устраняется именно то, что требовалось объяснить*. Известно, что нынешняя биология вполне признает значение «перерывов постепенности в процессе развития животных и растительных видов».

Гегель был абсолютный идеалист. По его учению, движущей силой процесса мирового развития служит в последнем счете сила абсолютной идеи. Это, конечно, совершенно произвольное и, можно сказать, фантастическое предположение. Впоследствии Тренделенбург без труда показал в своих «Logische Untersuchungen»**, что ссылка на идею в действительности никогда и ничего не объясняет. Но, как я уже говорил в другом месте, Тренделенбург, направляя свои удары против диалектики, попадал, собственно, только в *ее идеалистическую основу* ***. Тренделенбург был совершенно прав, когда обвинял *диалектику Гегеля* в том, что она «утверждает самопроизвольное движение чистой мысли, являющейся в то же время самозарождением бытия»[4]. Но в этом утверждении состоит не природа всякой диалектики вообще, а только недостаток *идеалистической* диалек-

* См. «Wissenschaft der Logik». Nürnberg [«Наука логики». Нюренберг] [1], стр. 313, 314.

** [«Логических исследованиях»] [2]

*** См. предисловие к моему переводу брошюры *Энгельса*, Людвиг Фейербах [3].

тики. Недостаток этот был устранен материалистом Марксом, и теперь возражения Тренделенбурга против диалектики потеряли всякий вес. Но сам Маркс, прежде нежели сделаться материалистом, был последователем Гегеля.

II

Гегель ошибался *как идеалист*, т. е. поскольку считал силу идеи движущей силой мирового процесса. Но он был прав *как диалектик*, т. е. поскольку смотрел на все явления под углом их развития. Кто смотрит на явления с точки зрения их развития, тот отказывается прилагать к ним мерку того или другого отвлеченного принципа. Это превосходно выяснил у нас Чернышевский. «Все зависит от обстоятельств, от условий места и времени», — писал он в своих «Очерках Гоголевского периода русской литературы», характеризуя главную отличительную черту диалектического взгляда на явления. Этот взгляд был особенно плодотворен в публицистике и в общественных науках, в которых стало привычкой произносить приговоры об явлениях, опираясь на тот или другой отвлеченный, раз навсегда принятый принцип: недаром эти науки назывались у французов «Sciences morales et politiques» (нравственные и политические науки). «Отвлеченной истины нет, истина всегда конкретна», — продолжал Чернышевский в том же очерке. И для примера он указывал, между прочим, на войну. «Пагубна или плодотворна война? Вообще нельзя ответить на это решительным образом; надобно знать, о какой войне идет дело. Для образованных народов война приносит менее пользы и более вреда. Но... война 1812 г. была спасительна для русского народа; Марафонская битва была благодетельнейшим событием в истории человечества»[1]. Это правильно. Но если это правильно, то лишается смысла и вопрос о том, какой именно социально-политический строй должен быть признан самым лучшим: здесь ведь тоже все зависит от обстоятельств, от условий места и времени. Таким образом, философия Гегеля беспощадно осуждала утопизм. Ученик Гегеля мог, сохраняя верность методу своего учителя, стать социалистом только в том случае, если бы научное исследование современного экономического строя привело его к тому выводу, что его внутреннее закономерное развитие ведет к возникновению социалистического порядка. Социализм должен был сделаться наукой или перестать существовать. Ввиду этого понятно, почему основатели научного социализма, Маркс и Энгельс, вышли именно из школы Гегеля.

Возьмем другой пример: Ж. Б. Сэй объявил бесполезным изучение истории политической экономии на том основании, что до Адама Смита, последователем которого он, по недора-

зумению, считал себя, все экономисты держались ошибочных взглядов. Совсем иначе смотрел на историю философии современник Ж. Б. Сэя — Гегель. В его глазах философия была самопознанием духа. Так как дух идет вперед, так как он развивается вместе с ходом развития человечества, то не сидит на одном месте и философия. Каждая, теперь «превзойденная», философская система являлась умственным выражением своего времени (seine Zeit in Gedanken erfasst), и в этом состоит ее относительное оправдание. Кроме того, «последняя по времени философия есть разультат всех предшествовавших философий и потому должна заключать в себе *принципы их всех*»*.

Только при таком взгляде на историю философии она и могла стать предметом внимательного, *научного* изучения. И хотя Гегеля не без основания обвиняли в том, что временами он довольно бесцеремонно обращался с историческими данными, располагая их сообразно нуждам своей собственной философской системы **, но все-таки не подлежит сомнению, что его «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie»*** до сих пор представляют собою наилучшую историю философии, т. е. самую поучительную, проливающую самый яркий свет на теоретическое содержание различных философских учений.

С той же диалектической точки зрения смотрел Гегель на право, на нравственность, на искусство, на религию. И все эти «дисциплины» изучались им во взаимной *связи*. Он учил, что «только при данной религии может существовать данная форма государственного устройства, только при данном государственном устройстве возможно существование данной философии и данного искусства» ****. Такой взгляд истолковывается иногда очень поверхностно: говорят, что каждая из многочисленных сторон общественной жизни влияет на все остальные и в свою очередь испытывает на себе влияние всех остальных. Это — известное учение о взаимодействии общественных явлений. Но хотя Гегель и признавал это учение, он считал, однако, что нельзя останавливаться на нем.

«Недостаточность приема, заключающегося в рассмотрении явления с точки зрения взаимодействия, — говорит он, — состоит в том, что отношение взаимодействия, вместо того чтобы служить эквивалентом понятия, само еще должно быть понято»[4]. Это значит вот что. Если мне удалось открыть, что государственное устройство данной страны влияет на ее религию, а ее рели-

* «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften», [«Энциклопедия философских наук»] [1], § 13.

** Ниже мы увидим, что именно вводило его в этот грех.

*** [«Лекции по истории философии»] [2]

**** «Philosophie der Geschichte». Dritte Auflage, Einleitung [«Философия истории». Изд. 3, Введение], стр. 66 [3].

гия влияет на ее государственное устройство, то мое открытие, разумеется, принесет мне свою долю пользы; однако оно вовсе еще не объяснит мне, откуда же, собственно, взялись эти взаимодействующие явления: данное государственное устройство и данная религия. Чтобы решить *этот* вопрос, я должен взглянуть на дело глубже и, не довольствуясь *взаимодействием* между религией и государственным устройством, постараться *обнаружить ту общую основу, на которой покоятся и государственное устройство и религия.* Гегель превосходно выразил это, сказав, что «причина не только имеет действие, в действии она, как причина, вступает в отношение к самой себе»* и что взаимодействующие стороны не могут приниматься как непосредственные данные, а должны быть поняты как моменты чего-то третьего, «высшего».

В методологическом отношении требование это было крайне важно потому, что побуждало доискиваться той *коренной причины*, которою вызывается в *последнем счете* историческое движение человечества. Сам Гегель в качестве идеалиста считал коренной причиной этого движения всемирный дух. История есть не более, как его «изложение и осуществление», т. е., говоря проще, движение. Движение это совершается ступенями. Каждая отдельная ступень имеет свой особый принцип, носителем которого служит в данную эпоху известный народ, являющийся тогда как бы избранным народом. И этот особый принцип определяет собою весь дух эпохи. «В свойствах народного духа, — говорит Гегель, — конкретно выражаются все стороны сознания и воли каждого данного народа, вся его действительность; они налагают свою печать на его религию, на его политический строй, на его нравственность, на его право, на его обычаи, а также на его науку, на его искусство, на его технику. Все эти частные свойства объясняются общими свойствами народного духа, равно как и наоборот — эти общие свойства могут быть выведены из изучаемых историей фактических частностей народного быта» **.

Известно, что ссылками на свойство народного духа много злоупотребляли в общественной науке и в публицистике. Но злоупотреблять можно всякой данной теорией, *особенно тогда, когда она уже отживает свое время.* Само по себе учение о том, что «дух» данного народа отличается на данной степени развития этого последнего особыми свойствами, вовсе не так оши-

---

* «Wissenschaft der Logik». Zweites Buch, dritter Abschnitt: «Die Wechselwirkung» [«Наука логики». Вторая книга, третий отдел: «Взаимодействие»] [1].

** «Philosophie der Geschichte», Einleitung [«Философия истории», Введение], 79-я стр. Ср. также «Grundlinien der Philosophie des Rechts» [«Основные черты философии права»] [2], параграфы 344 и 352.

бочно, как это можно подумать, читая рассуждения иных националистов. Не подлежит ни малейшему сомнению, что «общественный человек» обладает известной психикой, свойствами которой определяются все создаваемые им идеологии. Эту его *психику* можно назвать, если угодно, его *духом*. Разумеется, необходимо всегда помнить, что психика общественного человека *развивается*, т. е. *изменяется*. Но Гегель хорошо знал это. Нужно, кроме того, иметь в виду, что *психика* общественного человека *не объясняет его исторического движения, а сама объясняется им*. Но тут у Гегеля выходило наоборот: «духом» всякого данного народа объяснялась его *историческая судьба*, равно как и вся его *действительность*, т. е. весь его общественный *быт*. Это ошибка. Происхождение этой ошибки вполне понятно. В качестве идеалиста Гегель был убежден, что *бытие* определяется *сознанием*, а не наоборот. Примените этот общий идеалистический взгляд к истории, и у вас выйдет, что общественное бытие определяется общественным сознанием, или — если вы предпочитаете так выразиться — народным духом. Поэтому-то Гегель и говорил, что духом всякого данного народа определяется — заметьте, однако, *только в последней инстанции* — не только его искусство, его религия и его философия, т. е. не только вся совокупность его идеологий, но также и его политический строй и даже его техника и вся совокупность его общественных отношений. Его ошибка была замечена только тогда, когда обнаружилась несостоятельность общей *(идеалистической)* основы его философии, да и то далеко не сразу. Каждая ступень развития всемирного духа представляется на исторической сцене отдельным народом. *Нынешняя историческая эпоха* есть эпоха *германской* культуры. По учению Гегеля, народ, представляющий собою высшую ступень развития всемирного духа, имеет право смотреть на другие народы, как па простые орудия достижения его исторических целей. Это надо заметить. Если теперь немцы не церемонятся с побежденными, то в этом есть, к сожалению, капля гегелева меда.

Но славянские народы, конечно, не могли охотно признать германской гегемонии. В славянских странах еще со времен Шеллинга часть интеллигенции усердно занималась вопросом о том, какую именно ступень развития всемирного духа суждено представлять этим народам.

Выше я сказал, что Гегеля нередко упрекали в произвольном расположении *фактов*, исторических и других, ради интересов *своей системы*. Теперь я прибавлю, что, оставаясь идеалистом, он и не мог совершенно отказаться от известного произвола в обращении с фактическими данными. Но этим грехом он грешил все-таки меньше других строителей идеалистических

систем. Очень ошибаются те, которые, не будучи знакомы с Гегелевой философией истории, наивно полагают, будто он никогда не опускался в ней на конкретную, историческую почву *. Напротив, он часто делал это, и когда он это делал, тогда его *философско-исторические* соображения проливали яркий свет на многие важные вопросы исторического развития человечества. Вот, например, говоря о падении Спарты, он не довольствуется тем, что можно сказать о нем, оставаясь на точке зрения «всемирного духа», а ищет его причины в неравенстве имуществ (Ungleichheit des Besitzes). Ростом имущественного неравенства объясняет он и происхождение *государства*, а исторической основой брака этот абсолютный «идеалист» считал *земледелие*. Гегель любил повторять, что при ближайшем рассмотрении идеализм оказывается истиной *материализма*. Только что приведенные примеры — а я легко мог бы увеличить их число — убедительно показывают, что на самом деле в его собственной философии истории выходило, при ближайшем рассмотрении, наоборот: *материализм оказывался истиной идеализма* **. Это обстоятельство приобретет в наших глазах немаловажное значение, если мы вспомним, что основателями теории *исторического материализма* явились впоследствии Маркс и Энгельс, бывшие сначала *гегельянцами*.

III

Кто смотрит на общественные отношения с точки зрения их *развития*, тот не может быть поборником *застоя*.

Герцен, ознакомившись с философией Гегеля, назвал ее *алгеброй революции* [2]. Если такая оценка не была чужда известного преувеличения, то все-таки неоспоримо, что пока Гегель оставался верным своему могучему диалектическому методу, он был сторонником поступательного движения. Заканчивая свои чтения по истории философии, он говорил, что всемирный дух никогда не стоит на одном месте, так как движение вперед и составляет его интимную природу. «Иногда кажется, — допускал Гегель, — что всемирный дух останавливается, что он утрачивает свое вечное стремление к самопознанию. Но это только так кажется. На самом деле в нем совершается тогда глубокая внутренняя работа, незаметная до тех пор, пока не обнаружатся достигнутые ею результаты, пока не разлетится в прах кора устарелых взглядов и сам он, помолодев, не двинется вперед семимильными шагами. Гамлет воскли-

* Его собственное выражение.

** Подробнее об этом говорится в моем сборнике «Критика наших критиков» (СПБ. 1906 г.), в статье: «К шестидесятилетию смерти Гегеля» [1].

цает, обращаясь к духу своего отца: «Подземный крот, ты роешь славно!». То же можно сказать о всемирном духе: он роет славно!»*.

Это все что хотите, но не философия охранителя существующего порядка вещей!

Как известно, Гегеля упрекали в консерватизме на основании провозглашенного им тождества *разумного с действительным*. Но *сами по себе* слова «что действительно, то разумно; что разумно, то действительно» (was wirklich ist, das ist vernünftig; was vernünftig ist, das ist wirklich) вовсе не указывают на готовность Гегеля примириться со всяким данным общественным порядком или хотя бы только со всяким данным общественным учреждением. Чтобы убедиться в этом, достаточно было бы вспомнить, как относился он к чрезмерной власти отца в римской семье. По Гегелю, далеко не все существующее действительно. Он так и говорил: «действительность *выше существования*» (die Wirklichkeit steht höher als die Existenz). Действительное необходимо. А между тем необходимо далеко не все то, что существует. Как мы уже знаем, всемирный дух не стоит на одном месте. Его вечное движение, его неустанная работа мало-помалу лишает данный общественный порядок его необходимого содержания, превращает его в пустую, отжившую свое время форму и потому делает необходимым замену его новым порядком. Если действительное разумно, то обязательно помнить, что ведь и разумное действительно. А если *разумное действительно*, то из этого следует, что нет и не может быть инстанции, способной остановить его поступательное диалектическое движение. Недаром же Гегель определял диалектику как всеобщую непреоборимую силу, которая должна разрушить даже все наиболее устойчивое.

IV

«Все течет, все изменяется! Нельзя вступить дважды в тот же самый поток, и к смертной сущности никто не прикоснется дважды». Так говорил глубокий («темный») эфесский мыслитель [2]. И та же мысль, только закаленная в горниле несравненно более строгой логики, лежит в основе философии Гегеля. Но если все течет, все изменяется, если могучая сила диалектического движения не щадит самых устойчивых явлений, то ни на одно из них мы не имеем основания смотреть *с точки зрения мистики*. Напротив, все они могут и должны быть рассматриваемы лишь *с точки зрения науки*.

* «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie». T. III [«Лекции по истории философии», ч. III][1], стр. 685.

Читателю должно быть известно знаменитое противопоставление звездного неба нравственному закону, сделанное Кантом в своей «Критике практического разума». «Величественное зрелище звездного неба как бы уничтожает мое значение, напоминая мне о моей зависимости от материального мира. Напротив, сознание нравственного закона бесконечно возвышает мое значение, открывая мне жизнь, независимую от животности и даже от всего чувственного мира»[1]. Таким образом, для Канта, как и для Фихте, нравственный закон был чем-то вроде ключа, отворяющего дверь в потусторонний мир. Гегель взглянул на него совершенно иначе. Согласно его учению нравственность представляет собою неизбежный продукт и необходимое условие общественной жизни. Гегель напоминает слова Аристотеля о том, что народ существует раньше, чем отдельный человек. Отдельное лицо есть нечто несамостоятельное и потому должно существовать в единстве с целым. *Быть нравственным значит жить согласно нравам своей страны.* Чтобы дать человеку хорошее воспитание, надо сделать его гражданином благоустроенного государства *.

Выходит, что этика коренится в политике. Это как две капли воды похоже на революционное учение о нравственности, выработанное французскими просветителями XVIII века. Но это сходство способно вызвать недоумение. Если быть нравственным значит жить согласно нравам своей страны, то этим как будто заранее осуждаются *новаторы*, деятельность которых всегда и неизбежно ставит их *в противоречие с теми или другими нравами* своей страны, т. е. делает их *безнравственными* в известном смысле этого слова. Аристофан обвинял Сократа именно в безнравственности. А смерть Сократа показывает, что афинский народ нашел это обвинение основательным.

Однако противоречие легко разрешается с помощью диалектического метода. Во введении к своей «Философии истории» Гегель замечает: «Что касается вообще упадка, нарушения и уничтожения нравственных целей и отношений, то надо сказать, что, будучи бесконечными и вечными по своей внутренней сущности, они ограничены во внешних своих проявлениях и подчинены законам природы, а также действию случайности. Поэтому они преходящи; поэтому они подлежат нарушению и уничтожению». Там же Гегель высказывает мысль, подробно развитую впоследствии Лассалем в своем сочинении «System der erworbenen Rechte»**: «Право всемирного духа выше всех частных прав» (Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen).

* «Rechtsphilosophie» [«Философия права»] [2], § 153, примечание.
** [«Система приобретенных прав»] [3].

Великие личности, выступавшие в истории носительницами и защитницами «права всемирного духа», нашли себе полное оправдание в гегелевой философии истории[1], несмотря на то, что их выступления составляли нарушение частных прав и колебали существовавший общественный порядок. Таких личностей Гегель называл *героями*, создающими своею деятельностью новый мир. «Они, — говорит он, — приходят в противоречие со старым порядком и разрушают его; они являются нарушителями существующих законов. Поэтому они гибнут, но гибнут как отдельные лица; их наказание не уничтожает представляемого ими принципа... принцип торжествует впоследствии, хотя бы и в другой форме». Аристофан не ошибся. Сократ в самом деле разрушал старые нравы своего народа. И нельзя винить этого народа, если он, почуяв опасность для дорогого ему порядка, осудил Сократа на смерть. Афиняне были правы по-своему. Однако и Сократ был прав, и даже более, чем его судьи, так как он выступил сознательным представителем нового, высшего принципа.

Гегель положительно имел слабость к этим «нарушителям существующих законов» и едко осмеивал глубокомысленных психологов, стремящихся объяснять действия великих исторических деятелей своекорыстными, личными побуждениями. Он признавал совершенно естественным, что если человек предан своему делу, то работа для этого дела приносит ему, между прочим, и личное удовлетворение, которое можно, пожалуй, разложить на все виды себялюбия. Но думать на этом основании, что великие исторические деятели руководились только личными мотивами, могут только «психологические камердинеры», для которых нет героев не потому, что их на самом деле нет, а потому, что эти ценители — *только камердинеры.*

V

Этика Гегеля была крупным шагом вперед, сделанным философией в области научного объяснения нравственного развития человечества. Его *эстетика* представляет собою не менее крупный шаг вперед в деле понимания сущности и истории искусства. Она оказала — в лице Белинского — огромное влияние на русскую критику, и уже по одному этому ее основные положения заслуживают величайшего внимания со стороны русского читателя.

Эстетика Гегеля родственна эстетике его ближайшего философского предшественника — Шеллинга. Шеллинг говорил, что красота есть *бесконечное*, выраженное *в конечной форме*. И так как поэтически творящая фантазия обусловлена эпохами развития мира, то искусство подчинено законосообразному и

необходимому развитию, изображение — Шеллинг говорил: *конструирование* — которого составляет задачу эстетики. Поставить перед эстетикой такую задачу — значило провозгласить необходимость научного изучения истории искусства. Конечно, расстояние entre la coupe et les lèvres (между кубком и губами) бывает иногда очень велико. Одно дело — *поставить* известную задачу, а другое дело — *решить* ее. К тому же научные задачи не решаются посредством «конструирования», а без него трудно было обходиться философам-идеалистам. Но за Шеллингом, во всяком случае, остается незабвенная заслуга правильной постановки вопроса.

Кроме того, определить красоту как выражение бесконечного в конечной форме значило поставить на вид, что содержание не есть нечто безразличное в художественном произведении, а, напротив, имеет большую важность. Да и вообще уже с точки зрения Шеллинга лишалось всякого смысла противопоставление *формы содержанию.* Шеллинг настаивал на том, что *форма не может существовать без содержания, так как она определяется им.* Художественное произведение существует только ради самого себя. В том и состоит святость искусства, что его создания возникают не ради каких-нибудь посторонних для него целей — например, чувственного наслаждения, или экономической выгоды, или нравственного улучшения людей, или их просвещения. *Искусство существует для искусства.* Эту мысль Шеллинга с восторгом повторяли все шеллингисты вообще и наши русские в частности. В известном смысле они были совершенно правы. Но если *произведения* искусства служат конечным выражением *бесконечного, а его эволюция* определяется *эволюцией мира*, то ясно, что искусство всякой данной исторической эпохи имеет своим содержанием то, что было наиболее важным для людей этой эпохи.

У Гегеля основные мысли эстетики Шеллинга получили еще более глубокое обоснование и несравненно более стройную разработку.

Мы уже знаем, что *дух*, к которому Гегель всегда апеллирует, как к последней инстанции, не есть неизменная, неподвижная *субстанция.* Он движется; он развивается; он различается сам в себе; он раскрывается в природе, в государстве, во всемирной истории. *Цель* — точнее было бы сказать: *плод* — его вечного движения есть *самопознание.* Дело духа в том и состоит, чтобы познать самого себя. Это его стремление к самопознанию осуществляется в процессе духовного развития человечества, которое выражается в искусстве, в религии и в философии. Дух, свободно *созерцающий* свою собственную сущность, *есть изящное, или эстетическое, искусство*; дух, благоговейно

представляющий себе эту сущность, есть *религия*; наконец дух, *познающий* ее, есть *философия*.

Определение искусства как *свободного созерцания духом своей сущности* важно потому, что оттеняет полную независимость области художественного творчества и наслаждения. По Гегелю, как и по Шеллингу, как и по Канту, произведения искусства существуют и должны существовать не ради каких-нибудь посторонних целей. «Созерцание прекрасного, — говорит Гегель, — либерально (ist liberaler Art); оно предоставляет предметы самим себе как в себе свободные и бесконечные, не стремясь овладеть и воспользоваться ими как полезными для конечных потребностей и намерений» [1]. В то же время определение искусства как области, в которой дух созерцает свою сущность, означает, что *предмет* искусства тождествен с предметом философии (и религии). Этим оттеняется огромная ценность *содержания* художественных произведений. Философия имеет дело с истиной. С нею же имеет дело и искусство. Но между тем как *философ* познает истину в *понятии*, *художник* созерцает ее в *образе* *. А так как мы уже знаем, что *истинное («разумное») — действительно*, то мы можем сказать, что содержанием искусства служит именно *действительность*. Но, говоря так, мы обязаны помнить, что действительно далеко не все существующее. По замечанию Гегеля, было бы ошибочно думать, что художественное создание есть простое воспроизведение данной художнику вещи, только в прикрашенном виде; что идеал художника относится к существующему, как портрет, в котором живописец польстил оригиналу. Художественный идеал есть действительность, свободная от тех элементов случайности, которые неизбежны во всяком конечном существовании. Искусство приводит вещи, запятнанные, по выражению Гегеля, случайностью и внешностью повседневного бытия, к гармонии с их понятием, отбрасывая все, что ему не соответствует.

Посредством такого отбрасывания и создается художественный идеал. Поэтому Гегель говорил, что художественный идеал есть действительность во всей полноте своей силы.

В историческом развитии человечества было три главные ступени: восточный мир, мир античный и, наконец, мир христианский, или германский. А так как ступеням исторического развития соответствуют ступени развития художественного идеала, то этих последних Гегель насчитывал тоже три.

Искусство восточного мира имеет символический характер: в нем идея связывается с материальным предметом, но еще не проникает его собою. Притом она сама остается неопределен-

* Сообразно с этим Гегель называет *прекрасное чувственным проявлением идеи.*

ною. Определенность идеи и проникновение ею предмета достигается только в искусстве античного мира, другими словами, — в классическом искусстве. В нем художественный идеал является в человеческой форме. Такое очеловечение идеала подвергалось осуждению, но Гегель говорит, что, поскольку искусство имеет целью выражение духовного содержания в чувственной форме, постольку оно должно было прийти к этому очеловечению, так как только человеческое тело может служить соответственной духу чувственной формой. От этого классическое искусство и является царством красоты. «Большей красоты не может быть и не будет»[1], — восторженно говорит Гегель. Но когда античный мир отжил свое время, возникло новое миросозерцание, а с ним и новый художественный — романтический — идеал. Новое миросозерцание состояло в том, что дух искал своей цели не вне себя, а только в себе самом. В романтическом искусстве идея начала перевешивать чувственную форму. Поэтому внешняя красота стала играть в нем подчиненную роль, главное же значение приобрела красота духовная. Впрочем, благодаря этому *искусство* обнаружило стремление переступить за свои пределы и войти в область религии.

Искусством, символическим по преимуществу, является, по Гегелю, архитектура, тогда как *скульптура* есть искусство классическое, а *живопись, музыка и поэзия* суть романтические искусства.

Мы видим, в какой тесной теоретической связи находится эстетика Гегеля с его философией истории. И тут и там — тот же метод и та же точка исхода: *движение духа* провозглашается основной причиной развития. Отсюда в обеих областях один и тот же недостаток: чтобы изобразить ход развития как результат движения духа, приходится подчас прибегать к произвольному обращению с данными. Но и тут и там Гегель обнаруживает удивительную глубину мысли. Кроме того, он и в эстетике охотно спускается на «конкретную историческую почву» *, и тогда его соображения об эволюции искусства становятся поистине светоносными. К сожалению, недостаток места не позволяет мне подтвердить это примерами. Укажу, однако, на превосходные страницы, посвященные нашим мыслителем истории голландской живописи в XVII веке **.

* Это его собственное выражение.

** См. его «Vorlesungen über die Aesthetik». T. I [«Лекции по эстетике», ч. I], стр. 217—218. Т. II [ч. II], стр. 217—233 [2]. Было бы поучительно сравнить сказанное там Гегелем с тем, что говорит о характере и происхождении голландской школы Фромантэн в своей известной книге «Les maîtres d'autrefois». [«Мастера прошлого».] Основная мысль Фромантэна, сводящаяся к тому, что голландская живопись была портретом голландской буржуазии на известной стадии ее развития, вполне совпадает со взглядом Гегеля.

VI

Изящное искусство порождается тем, что дух свободно *созерцает* свою сущность. Религия же обязана своим происхождением тому, что дух *представляет* себе эту сущность. Так учил Гегель. Но можно ли отделить область представления от области созерцания? Если и можно, то не без труда, потому что, *представляя* себе данный предмет, мы в то же время и *созерцаем* его. Недаром сам Гегель утверждал, что романтическое искусство переступает за пределы эстетического творчества и входит в область религии. Между тем для понимания дальнейшего хода развития философской мысли в Германии необходимо как можно лучше выяснить себе взгляд Гегеля на религию. Поэтому я приглашаю читателя взглянуть на этот предмет с другой стороны.

По Гегелю, дух находится в процессе постоянного движения. Процесс его *движения* есть процесс его *самораскрытия*. Дух раскрывает себя в природе, в общественной жизни, во всемирной истории. Это его самораскрытие совершается *во времени и в пространстве*. *Бесконечная* мощь духа *проявляется*, таким образом, в *конечной* форме. Уничтожьте эту конечную форму, и у вас получится *религиозная точка зрения*. Гегель говорил, что человеку, держащемуся этой точки зрения, бог представляется как абсолютная сила и абсолютная субстанция, в которую возвращается все богатство естественного и духовного мира. Дух открывается представлению как нечто сверхчеловеческое, совершенно независимое от конечного субъекта, но при этом тесно связанное с ним. Но он открывается ему и тут не всегда одинаково. Представление духа как сверхчеловеческого существа изменяется — *развивается* — вместе с ходом исторического развития человечества. Востоку бог представляется как абсолютная сила природы или как субстанция, перед которой человек сознает себя ничтожным и несвободным. На следующей ступени бог представляется как *субъект*. Наконец, христианство, которое признается у Гегеля *абсолютной религией*, провозглашает безусловное единство и примирение бесконечного с конечным. В центре этой религии стоит Христос как искупитель мира, как сын божий и, главное, — как богочеловек.

Вот что значат слова: религия есть истинное содержание в форме представления. Но эта форма еще не есть адекватное выражение абсолютной истины. Свое адекватное выражение истина эта находит только в философии. Представление сохраняет образные выражения и считает их существенными. Она говорит о гневе божьем, о рождении сына божия и т. п. Гегель энергично отстаивал «внутреннюю правду» христианства; но

он не считал возможным верить в достоверность библейских рассказов, представляющих божественные действия как исторические события. Он говорил, что их надо рассматривать как аллегорическое изображение истины, подобно мифам Платона *. Философия Гегеля была враждебна *субъективному произволу*. С ее точки зрения идеал данной личности имеет ценность только тогда, когда в нем выражается объективный ход общественного развития, обусловливаемого движением всемирного духа. Те герои, о которых Гегель говорит с таким сочувствием, служили орудием этого развития. Уже по одному этому его философия не оставляла места для *утопизма*. Кроме того, ей невозможно было помириться с утопизмом еще и по той причине, что характерное для этого последнего убеждение в возможности придумать план наилучшего общественного устройства лишается всякого смысла при свете диалектики. Если все зависит от обстоятельств времени и места, если все относительно, если все течет и все меняется, то не подлежит сомнению только одно: общественный строй изменяется сообразно тем общественным отношениям, которые возникают в данной стране в данное время. Неудивительно, что Гегеля не любили ни *романтики*, так сильно дорожившие субъективным произволом, ни *утописты*, не имевшие понятия о диалектическом методе и, как известно, состоявшие в самом близком родстве с романтиками. Первоначально только очень немногие представители оппозиции в Германии понимали, что философия Гегеля способна дать самое прочное теоретическое обоснование освободительным стремлениям своего времени. К числу этих весьма немногих принадлежал Генрих Гейне. В сороковых годах прошлого века он, юмористически изображая разговор, будто бы происходивший между ним и Гегелем, ставил читателям на вид, что слова «все существующее разумно» означают также, что все разумное должно существовать [1]. Достойно замечания, что при этом в знаменитой формуле Гегеля Гейне заменил слово «*действительное*» словом «*существующее*», вероятно желая показать, что даже при вульгарном понимании этой формулы она сохраняет свой прогрессивный смысл.

После всего сказанного выше едва ли нужно прибавлять, что Гейне был прав, поскольку речь шла у него о *диалектическом характере гегелевой* философии. Но не следует забывать, что с помощью диалектического метода Гегель пытался построить *систему абсолютного идеализма*.

---

* Взгляд на религиозные повествования, как на мифы, высказан был еще Шеллингом. «Христос, — говорит Шеллинг, — есть историческая личность, биография которой была написана уже до рождения ее». (*Куно Фишер*, Шеллинг. СПБ., стр. 768.)

Система абсолютного идеализма есть система абсолютной истины. Если Гегель построил такую систему — а он думал, что ему удалось построить ее, — то, рассуждая в духе идеализма, мы должны признать, что цель непрерывного движения духа уже достигнута: в лице Гегеля дух пришел к самопознанию в его истинной, «адекватной» форме, т. е. в *форме понятия.* А раз цель движения достигнута, то оно должно прекратиться. Таким образом, если *до Гегеля* философская мысль *постоянно подвигалась вперед,* то появление Гегеля знаменует *начало ее застоя. Абсолютный идеализм* Гегеля приходил в непримиримое противоречие с его же диалектическим методом, и — заметьте это — не только в области философского мышления. Если всякая философия есть умственное выражение своего времени, то философия, представляющая собою систему абсолютной истины, является умственным выражением такого исторического периода, которому соответствует абсолютный общественный порядок, т. е. порядок, служащий объективным осуществлением абсолютной истины. А так как абсолютная истина есть истина *вечная,* то общественный порядок, служащий объективным ее выражением, приобретает непреходящее значение. В нем можно переделать кое-какие частности, но он не должен подвергаться существенным изменениям. Вот почему в тех самых чтениях по истории философии, в которых Гегель с восторгом говорил о героях древности, восставших против установленного порядка, мы встречаем назидательное рассуждение о том, что в новейшем обществе, в противоположность античному, философская деятельность, может и должна ограничиться *внутренним миром,* так как *внешний мир,* общественный строй, пришел теперь в известный разумный порядок, «примирился сам с собой». *Таким образом, и в сфере общественных отношений прежде было движение, а теперь оно должно остановиться.* Это значит, что и в учении об этих отношениях абсолютный идеализм Гегеля приходил в противоречие с его диалектическим методом.

Итак, философия Гегеля имела две стороны: *прогрессивную* (тесно связанную с его методом) и *консервативную* (не менее тесно связанную с его претензией на обладание абсолютной истиной). С годами консервативная сторона весьма значительно увеличилась за счет прогрессивной. Ярче всего это обнаружилось в Гегелевой «Philosophie des Rechts»*. Знаменитое сочинение это есть богатейший рудник глубоких мыслей. И в то же время чуть не на каждой его странице выступает стремление Гегеля остаться в мире с существующим порядком. Замечательно, что там у него встречается даже выражение: «*мир*

* [«Философии права».]

с действительностью», так часто употреблявшееся Белинским в эпоху статей о Бородинской годовщине*. Из этого следует, что если мысль Гегеля о разумности всего действительного подала повод к недоразумениям, то этому больше всех способствовал он сам, лишив ее свойственного ей прежде диалектического содержания и признав осуществленным разумом печальную русскую действительность.

Те последователи Гегеля, которые более подчинялись влиянию *диалектического элемента,* в самом деле понимали ее, подобно Герцену, как *алгебру революции;* те же, на которых сильнее влиял элемент абсолютного идеализма, склонны были понимать ее как *арифметику застоя.* В 1838 г. вышла в Лейпциге — по-своему очень интересная — книга гегельянца Карла Байргоффера «Die Ideen und Geschichte der Philosophie» **. Байргоффер утверждал, что Гегель есть вершина всемирного духа и что в нем нашла своего двойника в-себе-и-для-себя-сущая идея философии (Hegel ist diese Spitze des Weltgeistes... Die an-und-für-sich-seiende Idee der Philosophie hat sich in Hegel verdoppelt) ***. Дальше этого нельзя было идти в признании абсолютного характера гегелевой философии. Непосредственно за этим у Байргоффера следует тот неизбежный в этом случае логический вывод, что теперь абсолютная идея сама сделалась действительностью (selbst Wirklichkeit geworden) **** и что мир достиг теперь своей цели (die Welt hat ihr Ziel erreicht) *****. Излишне распространяться о том, что подобный вывод был благоприятен для разного рода охранительных стремлений как в самой Германии, так и во всех тех странах, в которые проникло влияние немецкой философии.

VII

Система Гегеля имела свою судьбу, которая в тысячу первый раз подтвердила ту истину, что ход развития философии, как и всякой другой идеологии, определяется ходом исторического развития. Пока еще вяло бился пульс общественной жизни Германии, из философского учения Гегеля делались по преимуществу консервативные выводы. Тогда она и сделалась официально признанной королевско-прусской философией. А по мере того как учащалось биение общественного пульса, консер-

* Именно Гегель говорил там, что человек, сумевший открыть ум, *скрытый* в действительности, не восстает против нее, а мирится с нею и радуется на нее.

** [«Идеи и история философии».]

*** Стр. 423—424.

**** Там же, стр. 424.

***** Там же, стр. 425.

вативный элемент философии Гегеля все более и более оттеснялся на задний план ее *диалектическим* прогрессивным элементом. Во второй половине 30-х годов можно было с полным правом говорить о расколе в лагере гегельянцев.

В 1838 г. А. Руге и Т. Эхтермейер основали «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst» *, которые в 1841 г. были перенесены из Галле в Лейпциг и получили название: «Deutsche Jahrbücher» **. Орган Руге и Эхтермейера держался радикального направления. Вследствие этого ему не суждено было долго просуществовать в Саксонии. В 1843 г. он был запрещен, и тогда Руге сделал попытку издавать его в Париже под именем «Deutsch-französische Jahrbücher» ***. В этом своем новом виде он оказался уже и вовсе недолговечным: появилась только одна (двойная) его книжка [2]. Но издание весьма замечательно в том отношении, что его издателем, кроме Руге, был еще Карл Маркс, а одним из деятельных сотрудников — Фридрих Энгельс. Левое гегельянство постепенно покидало собственно философскую почву и все более и более приобретало политическую и социалистическую окраску.

Но, прежде чем проявить себя в *политике* и в *социализме,* поступательное движение философской мысли, унаследованной гегельянцами от своего учителя, обнаружилось в *теологии.*

Как мы уже знаем, Гегель, не признававший исторической достоверности библейских рассказов, видел в них, как и Шеллинг, аллегорические мифы вроде платоновских (см. выше). С другой стороны, задача философии религии состояла, по Гегелю, в том, чтобы познать положительную религию. Таким образом, религия становилась для философа предметом научного познания. Но что значит познать религию? Это, *между прочим,* значит подвергнуть научному, критическому рассмотрению вопрос о том, как же возникли те повествования, те аллегорические мифы, с помощью которых религия *представляет* истину. Эту научную задачу и взял на себя ученик Гегеля — *Давид Фридрих Штраус* (1808—1874).

Его книга «Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet» ****, появившаяся в 1835 году, была первым крупным теоретическим явлением в процессе распада гегелевой школы. Штраус никогда не склонялся к политическому радикализму. В революционную эпоху 1848—1849 гг. он показал себя очень большим оппортунистом. Но в богословской литературе Германии его выступление составило поистине революционную эпоху. Т. Циглер

* [«Галлеский ежегодник по вопросам немецкой науки и искусства»]

** [«Немецкий ежегодник».] [1]

*** [«Немецко-французский ежегодник».]

**** [«Жизнь Иисуса, критически обработанная»]

думает, что едва ли какая-нибудь другая книга имела в XIX в. такое влияние, как Штраусова «Жизнь Иисуса».

Сильнейшим доказательством того положения, что евангельские рассказы заключают в себе очень мало исторически достоверного, Штраус считает чудеса.

В тогдашней богословской литературе Германии существовало двоякое отношение к чудесам. «*Супранатуралисты*» признавали их действительность, между тем как рационалисты отрицали ее, усиливаясь найти естественное объяснение тем мнимым чудесам. Штраус разошелся и с теми и с другими. Он не только отказывался верить в *чудеса*. Он утверждал, что недостоверны *самые события*, выдававшиеся евангелистами за чудеса и получавшие естественное объяснение под пером находчивых рационалистов. Он провозгласил, что пора положить конец ненаучным попыткам «сделать вероятным невероятное, исторически мыслимым то, чего не было в истории». Следуя Шеллингу и Гегелю, он высказал ту мысль, что в евангельских рассказах следует видеть не сообщения о действительных событиях, а только *мифы*, которые сложились в недрах христианских общин и отражали собою мессианические идеи своего времени. Вот как он сам излагал впоследствии свой взгляд на процесс возникновения интересующих нас здесь мифов.

«Напрасно было бы, — говорил я, — искать естественных объяснений для таких, например, фактов, какие сообщаются нам в рассказах о звезде, явившейся восточным мудрецам, о преображении, о чудесном насыщении несколькими хлебами нескольких тысяч человек и т. п.; но так как, с другой стороны, нельзя допустить, что такие сверхъестественные явления действительно совершались, то остается признать подобные рассказы вымыслами. На вопрос, почему же во время возникновения наших евангелий сочинялись об Иисусе такого рода рассказы, я отвечал прежде всего указанием на тогдашние ожидания мессии. Я говорил, что после того, как сначала небольшое, а затем все более и более возраставшее число людей стало признавать Иисуса за мессию, эти люди прониклись уверенностью в том, что с ним должно было случиться все то, что ожидали от мессии, основываясь на ветхозаветных пророчествах, прообразах и их ходячих объяснениях. Как бы ни было хорошо известно, что Иисус родился в Назарете, но в качестве мессии и сына Давидова он все-таки должен был родиться в Вифлееме, потому что так пророчествовал Михей. Предание могло сохранить очень резкие отзывы Иисуса о страсти его земляков к чудесам. Но так как первый освободитель народа, Моисей, делал чудеса, то их должен был совершать и последний его освободитель, мессия, т. е. Иисус. Исаия предсказывал, что, когда явится мессия, откроются очи слепых, глухие станут слышать,

хромые будут скакать, как олени, и развяжутся языки косноязычных. Таким образом, было с точностью известно, какие именно чудеса должен был совершить Иисус, т. е. мессия. Вот почему первые христианские общины не только могли, но и должны были сочинять рассказы об Иисусе, сами не сознавая, однако, что они их сочиняют!.. Такой взгляд ставит происхождение христианских мифов на одну доску с тем, что мы встречаем в истории возникновения прочих религий. В том-то и заключаются новейшие успехи науки в области мифологии, что она поняла, как возникают мифы, представляющие собою не сознательное и намеренное измышление отдельного лица, а продукт общего сознания целого народа или религиозного общества. Конечно, кто-нибудь первый должен высказать это общее убеждение. Миф не есть оболочка, в которую мудрец для пользы и назидания невежественной толпы прячет известную идею. В мифе идея возникает лишь вместе с рассказом, существует лишь в виде рассказа и в своем чистом виде непонятна самим рассказчикам...» *.

VIII

Без всякого сомнения только такую постановку вопроса и можно признать *научной*. В лице Штрауса школа Гегеля в самом деле подошла к религии — или, по крайней мере, к некоторым плодам религиозного творчества — с хирургическим ножом научного исследования в руках. Однако правильная *постановка* вопроса еще не равносильна правильному его *решению*. Книга Штрауса вызвала много замечаний и возражений. Так, например, Вейссе («Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet» **. 1838) утверждал, что к тому времени, когда написаны были три наших первых евангелия, в христианских общинах еще не сложилось предание «определенного типа». Отсюда следовало, что содержание этих евангелий не может быть объяснено преданием. Вейссе, считавший евангелие от Марка первым по времени из наших евангелий, доказывал, что это первое евангелие и легло в основу повествований Матфея и Луки. Но если один евангелист заимствовал свой материал у другого, то он мог подвергнуть его известной переработке. А это показывает, что в евангелиях мы, вероятно, имеем дело не только с мифами, но также и с про-

* См. «Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet von David-Friedrich Strauss». Dritte Auflage [«Жизнь Иисуса, переработанная для немецкого народа Давидом Фридрихом Штраусом», изд. 3], стр. 150—154. Есть русский перевод М. Синявского под редакцией Н. М. Никольского, изд. в двух томах в Москве, в 1907 г. [1]

** [«Евангельская история, критически и философски обработанная».]

дуктами личного творчества евангелистов. Наконец, высказано было то мнение, что в эпоху, предшествовавшую появлению Иисуса и возникновению христианских общин, представление о мессии не было так сильно распространено в иудейском мире, как это думал Штраус.

Решительнее всех других критиковал Штрауса *Бруно Бауер* (1809—1882).

Возражая своим критикам, Штраус заметил, что в гегелевой школе образовалось три оттенка мысли: центр и два крыла — правое и левое *. Бруно Бауер, тоже бывший учеником Гегеля, примыкал сначала к правому крылу. Но в конце тридцатых годов он стал уже одним из самых крайних на левой стороне. В 1840 г. он выпустил свою «Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes» **, а в 1841—1842 гг. «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes» ***. Эти его сочинения — особенно последнее — наделали много шуму. Раздраженная против Бауера ортодоксия добилась того, что у него было отнято право университетского преподавания ****.

По мнению Бауера, за Штраусом навсегда останется та заслуга, что он окончательно разорвал с ортодоксией. Но, разорвав с нею, он сделал только первый шаг на пути правильного анализа евангельской истории. Его теория мифов не выдерживает критики. Она сама страдает мистицизмом. Говоря, что евангельская история имеет свой источник в предании, Штраус объясняет очень мало, так как задача заключается именно в исследовании того процесса, которому предание обязано своим происхождением *****. Не таинственная и бессознательная творческая деятельность христианской общины создала евангельскую историю. Ее создало совершенно сознательное творчество отдельных лиц, преследовавших определенные религиозные цели. Это очень бросается в глаза при чтении четвертого евангелия, но заметно и в остальных. Так называемый Лука переделывал по своему усмотрению евангелие

* См. его интересную статью «Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie» в сборнике «Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie». [«Различные направления внутри гегелевской школы в отношении Христологии» в сборнике «Полемические сочинения, посвященные защите моего сочинения о жизни Иисуса и характеристике современного богословия».]

** [«Критика евангельской истории Иоанна»]

*** [«Критика евангельской истории синоптиков и Иоанна»].

**** Он состоял тогда приват-доцентом в Бонне.

***** «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker». Zweite Auflage. Leipzig 1846, T. I., Vorrede [«Критика евангельской истории синоптиков», изд. 2, Лейпциг 1846, ч. I, предисловие], стр. VII.

так называемого Марка, а так называемый Матфей перекраивает их обоих, стараясь приспособить их рассказы к понятиям и духовным потребностям своего собственного времени. Он старается согласить их между собою, но сам запутывается при этом во многих противоречиях.

Уже Штраус пришел к тому выводу, что в нашем распоряжении мало таких данных, которые позволили бы нам составить себе определенное представление о личности Иисуса. Б. Бауер совсем отверг его историческое существование. Понятно, какое негодование должен был он вызвать в огромнейшем большинстве своих читателей. И, конечно, не надо забывать при этом, что у Бауера вопрос все-таки получил более верную постановку, нежели у Штрауса. Исследователям, державшимся взгляда Бауера, во всяком случае приходилось рассматривать христианство не как плод, окончательно созревший на почве еврейских мессианических ожиданий, а как духовный результат развития греко-римской культуры. Бауер настаивал на том, что христианство явилось как продукт известных общественных отношений. Правда, таким языком он заговорил уже значительно позже — в семидесятых годах прошлого века, а в то время, когда он вел полемику со Штраусом, он сам в своем понимании христианства оставался чистокровным идеалистом, что и навлекло на него несколько лет спустя упрек со стороны Маркса, сказавшего, что, по Бауеру, евангелия были продиктованы не святым духом, а бесконечным самосознанием[1].

Чтобы понять философский смысл этого упрека и тем самым выяснить себе роль Б. Бауера в истории немецкого гегелизма после Гегеля, надо принять во внимание то значение, которое сам Б. Бауер приписывал своему спору со Штраусом.

IX

По его мнению, этот спор был спором о *субстанции*, с одной стороны, и о *самосознании* — с другой. Штраус, объяснявший возникновение евангельских рассказов бессознательным творчеством христианской общины, стоял на точке зрения *субстанции*. Отвергая эту точку зрения и доказывая, что евангельские рассказы были сознательно придуманы евангелистами, Б. Бауер провозгласил себя представителем *самосознания*.

Вопрос, по поводу которого он вступил в спор со Штраусом, действительно был несравненно шире вопроса о происхождении евангельской истории. Это был великий философско-исторический вопрос о том, как относится закономерный ход истории вообще и истории мысли в частности к сознательной деятель-

ности отдельных лиц. Вопрос этот без остатка решается тем соображением, что закономерный ход истории определяется совокупностью действий отдельных лиц и что, следовательно, эта последняя ни в каком случае не должна быть противопоставляема закономерному историческому движению. Правда, понятие *закономерности* совпадает с *понятием необходимости*, между тем как сознательная деятельность отдельных лиц представляется им не связанной необходимостью, или, чтобы употребить обычное в таких случаях выражение, свободной. Но она представляется им такою потому, что они, сознавая себя как *причину* известных общественных событий, не сознают себя как следствие той общественной обстановки, в которой родилось их стремление действовать именно так, а не иначе. Действовать свободно — значит осуществлять свои цели, а не быть орудием достижения чужих целей, только и всего. *Свобода* противоположна *принуждению*, а вовсе не *необходимости*. Сознательная деятельность великих людей всякой данной исторической эпохи была *свободной* в том смысле, что они осуществляли свои, а не чужие идеалы, и вместе с тем она была *необходимой*, потому что их решение служить данным идеалам обусловлено было всем предыдущим ходом общественного развития. Притом даже самая свободная и плодотворная деятельность отдельных лиц всегда вызывает, между прочим, и такие последствия, которых они вовсе не имели в виду. Ясно даже с первого, поверхностного взгляда, что эти последствия могут найти свое объяснение *только* в известной необходимой, закономерной связи общественных явлений. Но как ни ясно все это, свободная деятельность отдельных лиц все же весьма часто и — по известным психологическим побуждениям — весьма охотно противопоставляется закономерному ходу развития. И хотя философия Гегеля выяснила всю несостоятельность такой антиномии, однако даже очень даровитые гегельянцы, какими, без всякого сомнения, были Штраус и Б. Бауер, не всегда умели справляться с нею. Штраус, утверждавший, что евангельская история возникла из предания, и не отводивший, по крайней мере сначала, места для переработки предания творчеством отдельных лиц, склонялся на одну сторону антиномии. На своем гегельянском языке Б. Бауер выражал это, говоря, что Штраус остановился на точке зрения субстанции. Ссылаясь на Гегеля, Б. Бауер утверждал, что подобная остановка составляет большой грех против философии — конечно, гегелевой, — которая требует движения от *субстанции к самосознанию*. Он готов был, пожалуй, признать право субстанции, но требовал, чтобы и самосознание не было лишено своего права. «Ошибка Штрауса, — говорил он, — заключается не в том, что он приводит в движение эту общую силу, а в том,

что он заставляет ее действовать прямо из своей общности» *. Это было сказано поистине превосходно. Однако в своей защите права «самосознания» Бауер обнаружил слишком много усердия. Он с таким увлечением защищал его, что «общая сила» оказалась совершенно вне и для его зрения. Другими словами, он склонился к другой стороне антиномии: так примирил «субстанцию» с «самосознанием», что самосознание стало у него *всем*, а субстанция *ничем*. Вот этим и вызвано было приведенное выше насмешливое замечание Маркса, равносильное упреку в крайнем *историческом идеализме*.

Разногласие между Штраусом и Б. Бауером было разногласием на основе гегелева умозрения. Но каждый из них склонялся, как мы видим, к одной из сторон антиномии между закономерным ходом истории и свободной деятельностью отдельных лиц. И в той самой мере, в какой они грешили этой односторонностью, они расходились со своим учителем. У Б. Бауера расхождение с Гегелем знаменовало отказ от гегелевой философии истории и возвращение к тому воззрению французских просветителей XVIII века, по которому «миром правит мнение» (c'est l'opinion qui gouverne le monde).

Но возвращение это было *шагом назад*, попятным движением в понимании исторического процесса. Что «мнение» влияет на ход общественного развития, этого никто не отрицает. Но спрашивается: не должны ли мы признать, что в процессе возникновения и развития «мнения» есть своя законосообразность, т. е. необходимость? Уже Гельвеций, один из самых блестящих и смелых представителей французской просветительной философии XVIII века, подозревал, что такая необходимость существует. Он говорил, что развитие знаний (а следовательно, и «мнения» вообще) подчиняется известным законам и что существуют какие-то неизвестные причины, которыми оно определяется. Говоря это, он ставил перед философией истории — или, если хотите, перед общественной наукой — новую и крайне важную задачу: открыть неизвестные причины, определяющие собою ход развития «мнения». Гениальный Гегель понимал огромную важность этой задачи, хотя, может быть, и не знал, кем она была формулирована. Он коснулся ее в своих чтениях по истории философии, при оценке Анаксагора. Анаксагор сказал, что мир движется разумом. Гегель вполне одобрил эту его мысль. Но, применяя ее к объяснению исторического процесса, он заметил, что разум правит историей лишь в том смысле, в каком он управляет движением небесных светил, т. е. в смысле законосообразности. Историческое дви-

* «Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit». Zürich. [«Правое дело свободы и мое собственное дело». Цюрих.]

жение человечества подчиняется известным законам. Но это вовсе не значит, что его ходом правят мнения людей. Сова Минервы вылетает только ночью. Люди начинают вдумываться в свои общественные отношения только тогда, когда эти последние уже склоняются к упадку и готовятся уступить свое место новому строю. Как же возникают общественные отношения? Мы уже знаем, что, по Гегелю, последней причиной исторического развития служит движение всемирного духа. Мы знаем также, что Гегель временами как будто сам чувствовал бессодержательность ссылки на всемирный дух и тогда он, «абсолютный идеалист», делал неожиданные экскурсии в область материалистического объяснения истории. Б. Бауера и его единомышленников, между которыми видную роль играл его брат Эдгар, ссылка на всемирный дух, на абсолютный разум и т. п. удовлетворяла еще менее, чем Гегеля. Эдгар Бауер писал, что умозрительная (т. е. гегелева) философия очень ошибается, говоря о разуме, как о некоторой отвлеченной абсолютной силе. Никакого абсолютного разума нет *. И, конечно, он был прав. Но хотя гегелева ссылка на всемирный дух, или, что то же, на абсолютный разум, была несостоятельна, она все-таки означала признание той неоспоримой истины, что прогрессивное развитие «мнения» не есть последняя причина исторического развития, так как само оно зависит от некоторых неизвестных, скрытых причин. Отвергая ссылку на абсолютный разум, нужно было или совсем позабыть о существовании этих причин — и таким образом проглядеть важнейшую задачу научного объяснения исторического процесса, — или же продолжать искать их в том самом направлении, в каком искал их порой Гегель, т. е. в направлении исторического материализма. Третьего выхода не могло быть. Но Б. Бауер и его сторонники не придали ровно никакой цены экскурсиям Гегеля в область материалистического объяснения истории, просто-напросто не заметили их. Поэтому им и осталось только пойти назад, вернуться к поверхностному историческому идеализму XVIII столетия. Они сделали это, признав «мнение» движущей силой всемирной истории **.

Исторический идеализм французских просветителей не помешал им сделать большое революционное дело. Хотя их собственное «мнение» было, как и всякое другое, закономерным плодом общественного развития, но, раз возникнув, оно явилось могучим средством дальнейшего развития общества.

* «Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat». Bern 1844 [«Спор критики с церковью и государством». Берн 1844], стр. 184.

** Ср. *Эд. Бауер*, назв. соч., стр. 185; ср. его же сочинение «Bruno Bauer und seine Gegner». Berlin 1842 [«Бруно Бауэр и его противники». Берлин 1842], стр. 89—90.

Б. Бауер и его единомышленники тоже считали себя большими революционерами. Эдгар Бауер полагал, что наше время отличается прежде всего своим революционным характером *. Он — да и никто другой из крайних представителей «критики» — не подозревал, что на той стадии развития, которой достигли западноевропейские общества в сороковых годах прошлого века, идеалистическая точка зрения была несогласима с революционным образом мыслей в области общественной и политической теории. Говоря это, я, разумеется, имею в виду *последовательное* революционное мышление, так как *непоследовательное приспособляется* с большим удобством *ко всякой точке исхода*.

X

Образ мыслей братьев Бауеров был очень радикален в области *теологии*. И тут нечему удивляться. Согласно теории их учителя Гегеля, в религии дух представляет себе свою собственную сущность. Но Бауеры пришли к тому убеждению, что дух вовсе и не существует как нечто независимое от человеческого самосознания. Ясно, что они уже не могли смотреть на религию глазами Гегеля. Они говорили, что не *дух*, а *человек* представляет в религии свою сущность. Но религиозное представление сущности человека есть *ошибочное* ее представление и как таковое должно быть устранено. Этот взгляд на религию заимствован был Бауерами у Людвига Фейербаха, и мы остановимся на нем, перейдя к этому последнему. Здесь же надо отметить только то, что во взгляде — хотя бы и не самостоятельном — на религию Бауеры значительно опередили Штрауса, который на довольно долгое время замешкался в промежутке, отделявшем Фейербаха от Гегеля. У них уже не было речи о мире между религией и философией. Когда один из сторонников такого мира сказал, что мыслитель, восставший против данной религии, обязан поставить на ее место другую, Бруно Бауер резко возразил, что если мы стремились вывести людей из одного заблуждения, то это отнюдь не обязывает нас вводить их в другое, и если мы желаем искупить одно преступление, то из этого вовсе не следует, что мы должны совершить новое **.

На место религии «критика» хотела поставить философию. Однако и философия не была, в ее глазах, сама себе целью. Торжество философии должно было уравнять путь для переустройства общества на разумных основаниях и для дальнейшего поступательного движения человечества. Это, казалось

* «Der Charakter unserer Zeit ist die Revolution», см. op. cit. «Bruno Bauer und seine Gegner» [«Наше время отличается своим революционным характером», см. цит. соч. «Бруно Бауэр и его противники»], стр. 5.

** «Die gute Sache» [«Правое дело»] и т. д., стр. 201.

бы, вполне прогрессивная программа. Но тут-то и обнаруживается, как трудно было около половины XIX столетия согласовать последовательное революционное мышление с идеализмом.

Программа Б. Бауера и его единомышленников оставалась прогрессивною лишь до тех пор, пока сохраняла вид алгебраической формулы. А когда потребовалось заменить в ней *алгебраические знаки определенными арифметическими числами,* она приобрела сомнительный и даже прямо консервативный характер. Братья Бауеры не сумели связать отвлеченного радикализма своего мышления с общественными стремлениями своей эпохи. Гордые своим *«критическим духом»,* они пренебрежительно смотрели на *«массу»,* чуждую, как они думали, всякой критики, и считали вредным сближение с нею. Ими высказана была та странная мысль, что все великие исторические действия, совершавшиеся до сих пор, потому не имели решительного успеха, что ими интересовалась и увлекалась масса, или, иначе, по той причине, что идея, во имя которой они совершались, должна была рассчитывать на сочувствие массы. По этому поводу Маркс очень удачно сказал, что «идея» терпела постыдное поражение всякий раз, когда отделяла себя от «интереса», т. е. не выражала нужд целого общества или его отдельного класса *. Величественное презрение идеалистической «критики» к материальному интересу массы сделало недоступным для ее понимания смысл освободительного движения пролетариата и даже поставило ее в оппозицию к этому движению. Гораздо бо́льшую силу понимания показал в этом случае Фейербах; но замечательно, что в его лице немецкая философия разрывала с идеализмом и становилась материалистической.

XI

Чтобы понять, *как это произошло* и почему это *должно было произойти,* надо припомнить в главных его чертах то движение мысли, которое привело немецкую философию к абсолютному идеализму Гегеля.

Справедливо было сказано, что основным вопросом философии, особенно философии нового времени, является вопрос об отношении сознания к природе, субъекта к объекту [2]. Вокруг этого вопроса и вращалась, как вокруг своей оси, германская философская мысль девятнадцатого столетия.

* «Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten» [«Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании»], в изданных Ф. Мерингом сочинениях Маркса и Энгельса. Т. II [ч. II], стр. 182 [1].

В философии Канта мир феноменов был резко противопоставлен миру ноуменов, человек — природе, субъект — объекту. Это дуализм; но философия, если только она не топчется на одном месте, не может удовольствоваться дуализмом. Она стремится к *монизму*. И легко понять почему: потому что *только* монизм, объясняющий мир с помощью *одного* принципа, имеет право претендовать на (более или менее правильное) решение вопроса о том, как относится субъект к объекту. Дуализм не решает этого вопроса, а признает его неразрешенным или же апеллирует к чуду, т. е. ко вмешательству всемогущего существа, которое возвышается и *над субъектом и над объектом*. Но высшее существо *едино*. Поэтому апелляция к нему сама является попыткой решить — правда, лишь с помощью фантома — основной философский вопрос в монистическом смысле *.

Фихте хотел устранить дуализм Канта, объявив, что ошибочно видеть в не-*я* (в объекте, в природе) нечто независимое от *я* (от субъекта, от самосознания) и отделенное от него непереходимой пропастью. В действительности «я» *противополагает самого себя самому себе и тем полагает не-«я»*. Таким образом, все, что существует, существует в «я» *и через* «я». Другими словами, природа обязана своим существованием творческому действию сознания и существует только в нем. Это решение вопроса об отношении субъекта к объекту имело в глазах современников два преимущества: оно было, во-первых, *монистично*, а во-вторых, монистично в идеалистическом смысле. Известный романтик Новалис называл Фихте новым Ньютоном, открывшим закон внутренней системы миров **. Учеником Фихте выступил первоначально и Шеллинг. Однако романтики скоро нашли, что они умеют «фихтизировать» лучше самого Фихте (besser fichtisieren als Fichte). Они провозгласили мир мечтою, а мечту миром и ударились в «магический» идеализм. Тот же Новалис утверждал, что природа есть фантазия, превратившаяся в машину, а физика — учение о фантазии ***. Вероятно, подобные крайности романтиков и заставили Шеллинга критически пересмотреть вопрос о том, что же такое представляет собою в учении Фихте «я», *«полагающее» природу*. Поставив перед собой этот вопрос, Шеллинг пришел к тому заключению, что, по мнению Фихте, природу творит конечное человеческое *я*, субъект, обладающий сознанием и волей. Провозглашение такого *я* творцом природы было

* Наука тоже стремится к монизму. К нему тяготел и один из гениальнейших представителей науки нового времени — Ньютон.

** *Гайм*, Романтическая школа. Перевод И. Неведомского. Москва 1891 г., стр. 317.

*** Выражение Новалиса, см. *E. Spenlé*, Novalis, Paris 1904 [*Е. Спанле*, Новалис, Париж 1904], стр. 133. *Гайм*, назв. соч., стр. 324.

нелепостью, с которой не мог помириться серьезный мыслитель. Шеллинг поспешил покончить с нею, взглянув на природу, как на плод деятельности не конечного человеческого *я*, а бесконечного субъекта, абсолютного *я*. К этому надо прибавить, что творящая природу деятельность абсолютного *я* была, по новому учению Шеллинга, *бессознательной деятельностью*. Стремлением проникнуть в смысл этой бессознательной деятельности абсолютного *я* и порождена была шеллингова философия природы. Некоторые историки философии говорят, что, вырабатывая свою философию природы, Шеллинг, правда, шел дальше Фихте, но шел в том же самом направлении. В этом много справедливого: разумеется, Фихте не мог считать, что природа создается конечным человеческим *я*. Но, с другой стороны, ему так и не удалось справиться с вопросом об отношении *конечного* «я» к *бесконечному* или, другими словами, *человеческого самосознания к тому бесконечному субъекту, бессознательною деятельностью которого творится природа*. У Шеллинга этот вопрос рассмотрен глубже.

У него конечное *я* также создается деятельностью бесконечного *я*, как и природа. Природа есть необходимый продукт *бесконечного* «я», или — так как она, собственно, не *есть*, а *возникает* благодаря действию абсолютного *я* — природу надо понимать как бессознательное развитие этого *я*. Но деятельность этого *я* не ограничивается бессознательным сотворением природы. К числу явлений природы относятся также и *человек — конечный* субъект, в котором *бесконечное* «я» приходит к самосознанию. Таким образом, *субъект* берет свое начало там же, где и объект: в *бесконечном субъекте, в абсолютном* «я».

И именно потому, что в *абсолютном* «я» берут свое начало как субъект, так и объект, само оно не есть *ни субъект, ни объект*, ни сознание, ни бытие; оно есть субъект-объект, т. е. *единство*, *тождество* мышления и бытия.

Система Гегеля была лишь дальнейшей разработкой шеллинговой философии тождества. Справедливость требует безоговорочного признания того, что у Гегеля философия эта получила несравненно более стройный вид. Так, например, для истории философской теории имеет большое значение то обстоятельство, что Гегель заметил и удалил элемент дуализма, незаметно закравшийся в систему тождества и состоящий *в том, что абсолютное* «я», *дух*, или просто *абсолютное* ставится Шеллингом *вне природы и вне человеческого сознания*. Согласно Гегелю, мир *не только коренится* в абсолютном, *но и находится в нем*. Мир есть совокупность природы и духа. Развитие мира есть развитие абсолютного, его откровение. Такое понимание

мирового процесса избавляло философию тождества от риска войти в противоречие с самой собою и закончить дуализмом. Но согласитесь, что оно не оставляло места для того примирения философии с религией, к которому искренно стремился Гегель. Представление о боге, как о внемировой силе, оказывалось не соответствующим истинному характеру мирового процесса. Те гегельянцы, которые хотели защитить это представление — правое крыло школы Гегеля: Гешель, Маргейнеке, — удалялись от своего учителя. К нему ближе были даже левые гегельянцы — Бруно Бауер, Фейербах, вовсе разрывавшие с религией, а еще ближе — гегельянцы, составлявшие центр школы: Розенкранц, Михелет, Штраус и склонявшиеся к пантеизму *. Вот почему из школы Гегеля и вышла критика евангельской истории в частности и критика религии вообще, между тем как философская мысль Шеллинга направилась впоследствии к *теософии*.

Всего же замечательнее и важнее для дальнейшей истории философии было то, что идеалистический монизм, получивший в системе Гегеля самое стройное свое выражение, яснее, чем где-нибудь, обнаружил в ней свою крайне *одностороннюю природу*.

Абсолютное есть субъект-объект, тождество мышления и бытия. Так учил Шеллинг, так учил Гегель. И в то же время абсолютное есть *я*, бесконечный *субъект духа*. На таком его понимании энергично настаивал и Шеллинг и Гегель. Оба они осуждали Спинозу, который, по их словам, не сумел возвыситься от понятия *субстанции* до понятия *самосознания*. Однако субстанция Спинозы, имевшая два атрибута — мышление и протяжение, имела то преимущество, что, в самом деле, была субъект-объектом, единством мышления и бытия. «Возвыситься» от нее до самосознания, т. е. представить ее себе, согласно требованию Шеллинга и Гегеля, как абсолютное *я*, как дух, значило свести ее к одному из ее атрибутов, именно — *к мышлению*. У кого все сводится к мышлению, тот, конечно, монист. Но его монизм не решает вопроса об отношении субъекта к объекту, мышления к бытию, а *уклоняется от его решения*, совершенно произвольно зачеркивая одно из условий задачи. Фейербах, бывший сначала восторженным учеником Гегеля, впоследствии заметил эту слабую сторону *идеалистического* монизма, и тогда он стал материалистом.

---

* Потом Штраус сделался материалистом и не постеснялся высказать свой новый взгляд в сочинении «Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis» [«Старая и новая вера. Исповедание»], имевшем огромный успех. Но это случилось значительно позже; только что названная книга появилась в октябре 1872 года [1].

XII

Учение идеалистов о том, что природа обязана своим существованием творческой деятельности бесконечного субъекта, или, как выражался Гегель, есть лишь инобытие духа, представилось Фейербаху просто-напросто переводом на язык философии теологического учения о создании мира богом. «Наши философы, — говорил он, — были до сих пор не более, как медиатизированными богословами» *. Гегелевская философия — эта последняя ступень развития немецкого идеализма — служит последним убежищем, последней рациональной основой теологии. И кто не отказывается от философии Гегеля, тот не отказывается и от теологии **.

Идеализм совершает большую ошибку, принимая учение об *я* за точку исхода. Философия непременно должна усвоить себе новую точку исхода, — учение об *я — и — ты* ***. Я не только *вижу*, но также бываю *видим* другими. Действительное *я* есть только такое *я*, которому противостоит *ты* и которое в свою очередь становится *ты*, т. е. объектом, для другого *я*. Для себя *я — субъект;* для других — *объект*. Стало быть, *я* одновременно и *субъект* и *объект* или, короче, *субъект-объект*. Кто рассматривает сознание независимо от людей — или, как сказал бы Фихте, от множественности индивидуумов, — тот разрывает всякую связь сознания с миром. Между тем мир есть необходимая предпосылка сознания. Наше *я* есть вовсе не то отвлеченное существо, с которым оперируют философы-идеалисты. *Я* — существо действительное. К моей сущности принадлежит также и мое тело. Более того: мое тело, рассматриваемое в его целом, и есть моя истинная сущность, оно-то и составляет мое *я*. Процесс мышления совершается не в каком-то отвлеченном существе, а именно в моем, твоем, его теле. Мышление, сознание, есть лишь предикат действительного существа, свойство бытия. Бытие предшествует мышлению (das Sein geht dem Denken vorher) [3]. И не мышление определяет собою бытие, а бытие — мышление.

---

* «Nachgelassene Aphorismen», Feuerbach's Werke, neue Ausgabe. Stuttgart 1911 [«Посмертные афоризмы», Фейербах, Сочинения, новое издание, Штутгарт 1911], т. X, стр. 318.

** «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie», Werke [«Предварительные тезисы к реформе философии», Сочинения] [1] (то же издание), т. II, стр. 239.

*** Nicht Ich, nein! Ich und Du, Subjekt und Objekt, unterschieden und doch unzertrennlich verbunden, ist das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philosophie und der Phisiologie. («Ueber Spiritualismus und Materialismus», Feuerbachs Werke, т. X, neue Ausgabe.) [Не Я, нет! Я и Ты, субъект и объект, отличные и все же неразрывно связанные, — вот истинный принцип мышления и жизни, философии и физиологии. («О спиритуализме и материализме», Фейербах, Сочинения, т. X, новое издание.)] [2]

Сообразно со всем этим Фейербах устанавливает *свой* категорический императив: «мысли не как мыслитель, а как живое, действительное существо, в качестве которого ты плаваешь по волнам мирового моря».

Фейербах утверждал, что только его учение об *я* — и — *ты* разрешает ту антиномию между духом и материей, с которой не справился ни Шеллинг, ни Гегель. «Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, объективно, есть акт материальный, чувственный» [1]. Тут не устраняется ни одна сторона антиномии. И тут раскрывается истинное единство этих сторон *.

Единство, но отнюдь не тождество. Тождество провозглашено было идеалистической философией, которая все сводила к духу.

Идеалистический монизм Фихте, Шеллинга и Гегеля возник из оппозиции Спинозе, который своим учением об единой субстанции будто бы «отменил» свободу человека. Фейербах, со своим *материалистическим* монизмом, возвратился на точку зрения Спинозы. Он вообще очень высоко ставил Спинозу и называл его «Моисеем новейших свободных мыслителей и материалистов» [3].

Это может показаться странным, потому что спинозизм обычно истолковывается теперь в идеалистическом смысле. Но Фейербах смотрел на учение Спинозы совсем иными глазами. На вопрос, им же самим поставленный: «чем оказывается при внимательном рассмотрении то, что Спиноза *логически* или *метафизически* называет *субстанцией*, а *теологически* — *богом?*», он отвечал: «не чем иным, как *природой*» [4]. В учении Спинозы был, однако, тот недостаток, что природа приняла в нем вид отвлеченного, метафизического существа. Действия природы излагаются как действия бога. Спинозизм есть материализм, облеченный в теологический наряд. И этот наряд нужно снять с правильной по своему существу философской теории Спинозы. «Не *Deus sive Natura,* но *aut Deus, aut Natura* ** есть пароль истины!» [5] — восклицает Фейербах.

Со времени Ланге философию Фейербаха часто называли «гуманизмом». В оправдание этого ссылались — опять по при-

---

* «Das Objekt ist... für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung; wir haben in der Haut eine objektive Welt, und nur diese ist der Grund, dass wir eine ihr entsprechende ausser unsere Haut hinaussetzen» (Feuerbach's Werke, X, 220). [«...Объект для нас — это не только предмет ощущения; это также основа, условие, предпосылка ощущения; в пределах области, лежащей внутри нашей кожи, мы имеем объективный мир, и только он является основанием того, что мы вне нашего тела предполагаем мир, ему соответствующий» (Фейербах, Сочинения, X, 220).] [2]

** [Не *бог, или природа,* но *или бог или природа*]

меру Ланге — на известные его слова: «Бог был моей первою мыслью, разум — второю, человек — третьей и последней мыслью»[1]. К сожалению, «третья и последняя мысль» Фейербаха понималась при этом очень плохо. На самом деле, указанные слова Фейербаха, в краткой формуле характеризующие ход его философского развития, означают только то, что он из теолога в конце концов превратился в материалиста. Мы уже знаем, что «человек» как *действительное, материальное существо* противопоставляется у него отвлеченному *я* идеалистов. А кому неясным покажется философский смысл этого противопоставления, тому можно напомнить следующее соображение Фейербаха: «В споре между материализмом и спиритуализмом... речь идет о человеческой голове... Раз мы узнали, что̀ представляет собою та материя, из которой состоит мозг, мы скоро придем к ясному взгляду и насчет всякой другой материи, насчет материи вообще» *[3]. Тут уже очень легко понять, в каком смысле человек был последней мыслью Фейербаха: изучение человека должно помочь составлению правильного взгляда на материю и на ее отношение к «духу», к сознанию.

Развивая свою «третью и последнюю мысль», Фейербах утверждал, что человек есть часть природы, часть бытия, и что этим ему обеспечивается возможность познания мира. Каков объект, таков и субъект (wie Objekt, so Subjekt)[4]. Противоречие между бытием и мышлением невозможно. Пространство и время суть формы моего созерцания, как учил Кант. Но они также и формы бытия. И они могут быть формами моего созерцания только потому, что я сам — часть бытия, сам — существо, живущее во времени и пространстве. Вообще законы бытия являются в то же время и законами мышления. Это положение Фейербаха напоминает знаменитое положение Спинозы: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей)[5].

Противники материализма возражают, что сознание не может быть объяснено материальными явлениями. Предшествующее изложение взглядов Фейербаха показало, я надеюсь, читателю, что это возражение совсем не затрагивает основы материалистического учения Фейербаха, состоящей в том, что мир *субъективных* явлений есть лишь другая сторона мира явлений объективных. Кто захотел бы *объяснить* субъективный мир *посредством* объективного, *вывести* первый из второго, тот показал бы, что в материализме Фейербаха он ровно ничего

* Интересно, что современники Фейербаха, не колеблясь, причисляли его к материалистам. К ним относил его в нашей философской литературе А. С. Хомяков (см. его статью «О современных явлениях в области философии», письмо к Ю. Ф. Самарину)[2].

не понял. Это учение, как и учение Спинозы, не *выводит* одной указанной стороны из другой, а только устанавливает их сопринадлежность к единому целому. Впрочем, в этом отношении с материализмом Фейербаха совсем не расходились и другие главнейшие разновидности, по крайней мере, материализма нового времени.

Теперь усиливаются иногда сблизить учение Фейербаха с монистическими доктринами вроде *махизма*, согласно которому материя есть «комплекс ощущений». Но Фейербах объявил бы такой монизм реставрацией идеализма, разрешавшего антиномию бытия и мышления посредством отнесения одной из ее сторон на счет другой: *бытия* на счет *мышления* или, в данном случае, *ощущения*. По Фейербаху, быть не значило *существовать только в мышлении или в ощущении:* «Доказать, что нечто существует, — значит доказать, что оно существует не только в мысли» [1], — говорил он, имея в виду современных ему идеалистов. А если бы он мог предвидеть появление идеалистического, если хотите — сенсуалистического, монизма Маха, он сказал бы, что существовать — значит существовать *не только в ощущении*.

XIII

Теперь мы достаточно знакомы с философией Фейербаха, чтобы понять те выводы из нее, которые он сам сделал в применении к *религии*, *этике* и *общественной жизни*, а некоторые из его учеников — по отношению к эстетике.

Как сказано выше, братья Бауеры, утверждавшие, что в религии не дух, а человек созерцает свою сущность, следовали за Фейербахом. Другого взгляда на религию и не мог иметь мыслитель, вернувшийся к англо-французскому материализму XVII—XVIII столетий, но предварительно прошедший школу того идеализма, который в лице Гегеля считал обязанностью философии изучение явлений в процессе их развития. Французские просветители вообще, а в частности французские материалисты, составлявшие передовой отряд армии просветителей, смотрели на религию, как на произведение жрецов или законодателей, придумавших известные верования для того, чтобы повлиять на наивную народную массу с целью ее эксплуатации или ее воспитания: вспомните трагедию Вольтера «Le fanatisme ou Mahomet le prophète» *[2]. В XIX веке людям, учившимся у Гегеля, стала очевидной несостоятельность этого понятия о религии, которое сводилось к убеждению, что «мнение» не только правит миром, но и *само себя создает и переделывает сообразно практическим целям главных своих представителей*. Диалектический метод Гегеля уравнивал путь

* [«Фанатизм или пророк Магомет».]

для взгляда на религию, да и на всякую другую идеологию, как на естественный плод закономерного развития общественного сознания. Главная отличительная черта этого процесса заключается в том, что его участники, сознавая себя *причиной последующих событий*, крайне редко возвышаются до сознания себя следствием *предыдущих*. Иначе сказать, процесс развития общественного *сознания* сам есть в известном смысле *бессознательный* процесс. По учению Фейербаха, религия и является в результате этого процесса, как бессознательного. Религия есть бессознательное обоготворение сущности — не духа, конечно, потому что дух сам существует лишь благодаря абстрагирующей деятельности философской мысли, — а *человека*. Поэтому Фейербах и говорит, что религия есть бессознательное сознание человека. Сущность бога есть сущность человека, но сущность, освобожденная от ограниченности отдельного лица, т. е. сущность данного общественного целого, или, как выражается Фейербах, *рода*.

Мысля так, Фейербах заложил теоретическую основу для понимания религии как продукта общественного развития. Он сам говорил, что свойства бога изменяются сообразно с изменением сущности (*общественного*) человека.

В религии человек не сознает, что он боготворит самого себя. Он *объективирует* свою собственную сущность, представляет и почитает ее как другое, отличное от него и более сильное, чем он, существо. Он *раздвояется* и *опустошает* себя, приписывая высшему существу свои (общественного человека) лучшие свойства. Этим порождается ряд противоречий.

Когда человек говорит «бог есть любовь», он говорит, что любовь выше всего на свете. Но в его сознании любовь принижается до степени свойства отдельного от человека существа. И потому вера в бога становится для него необходимым условием любви к ближнему. Он ненавидит атеиста во имя той самой любви, которую проповедует. Религия проклинает во имя спасения, совершает жестокости во имя блаженства. Разум, *доросший до самосознания*, отвергает религию. Он выворачивает наизнанку отношения, создаваемые ею. Так как эти отношения сами создаются выворачиванием наизнанку истинных отношений, то разум восстановляет эти последние, совершая свое дело выворачивания вывороченного. Добродетель, имеющая великое общественное значение, но сделавшаяся в религии *средством приобретения загробного блаженства*, должна стать целью. «Справедливость, истина, добро заключают свое священное основание в самих себе, в своем собственном качестве. Для человека нет существа выше человека». Вот почему Фейербах и провозглашает, употребляя старую терминологию, что человек человеку — бог [1].

Такая терминология имела свои большие неудобства. Объявить бога иллюзией, а вслед затем сказать, что человек есть бог, — ведь это равносильно превращению в иллюзию самого человека. Тут сам Фейербах запутался в противоречии. Он, заявивший: «Meine Religion — keine Religion» [1] (моя религия — никакой религии), вспомнил, что слово «религия» произошло от глагола religare и означало первоначально «связь». Отсюда он умозаключал, что всякая связь между людьми есть религия. Энгельс заметил, что «подобные этимологические фокусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической философии» [2]. Это безусловно справедливо *. Но каково было историческое значение книги «Das Wesen des Christentums» **, вышедшей в 1841 г. и послужившей первым печатным выражением фейербаховой философии религии, показывает свидетельство того же Энгельса.

Рассказав, как трудно было крайним левым гегельянцам согласить свою склонность к англо-французскому материализму с идеалистическим учением Гегеля о том, что природа есть лишь инобытие духа, он продолжает:

«Но вот появилось сочинение Фейербаха о «Сущности христианства». Одним ударом рассеяло оно противоречие, снова и без всяких оговорок провозгласив торжество материализма... Вне природы и человека нет ничего. Высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастические отражения нашей собственной сущности... Кто не пережил освободительного влияния этой книги, тот не может и представить его себе. Мы все были в восторге, и все мы стали на время последователями Фейербаха» ***.

XIV

Определив только что изложенным образом сущность религии, Фейербах, естественно, не мог согласиться с людьми, говорившими: «Без веры нет нравственности». Он находил, что это то же самое, как если бы мы сказали: нет образования

---

* И в подтверждение этого можно привести собственные, поистине превосходные слова Фейербаха: «Всякое религиозное или теологическое освящение есть простой призрак. Что имеет основу и истину, то стоит само за себя и не будучи провозглашено святым» (Was Grund und Wahrheit hat, behauptet sich durch sich selbst, ohne heilig gesprochen zu werden).

** [«Сущность христианства»]

*** *Энгельс*, Людвиг Фейербах, стр. 10-ая 2-го заграничного издания сделанного мною русского перевода этой брошюры [3]. В Германии многие почитатели Фейербаха разделяли его взгляд на религию, но не шли за ним до материалистической основы этого взгляда. Так было сначала и с Герценом (см. мою статью «Философские взгляды А. И. Герцена» [4] в «Современном Мире», 1912 г., кн. 3 и 4).

без варварства, или нет любви без ненависти. Нравственность, вытекающая из религии, есть только милостыня, которую церковь или теология бросает из своих сокровищ бедному, нищенствующему человечеству. Нравственность должна иметь совсем другую основу. Ее прочной основой может быть только материализм (Der Materialismus ist die einzige solide Grundlage der Moral) *.

Этим Фейербах хочет сказать, что нравственные заповеди должны опираться на *интерес*. В противоположность братьям Бауерам он не считал возможным пренебрегать интересом. В его бумагах сохранилась заметка, содержащая в себе следующую выписку из одной речи известного испанского республиканца Кастеляра:

«История человечества есть непрерывная борьба идей с интересами; на время берут верх интересы, но в конце концов побеждают идеи».

В той же заметке Фейербах возражает на это так:

«Какое противопоставление! Да разве же идеи не интересы? Непризнаваемые в данное время, презираемые, преследуемые, еще не вошедшие в действительность, непризнанные законом, противоречащие интересам отдельных, господствующих теперь сословий или классов, пока еще существующие только в идее всеобщие интересы, интересы человечности? Разве справедливость не есть общий *интерес?* **. Разве она, противореча, как это само собою разумеется, интересам привилегированных классов, находящих в привилегиях свой интерес и поступающих несправедливо, — разве она не в интересах тех, которые подвергаются несправедливости? Короче, борьба между *идеями и интересами* есть лишь борьба между *старым* и *новым*»***.

Надо признать, что здесь истинная сущность дела обнаружена поразительно удачно: еще удачнее, нежели в приведенном выше и сделанном по адресу «Святого семейства» Бауеров замечании Маркса, что идея срамилась всюду, где она расходилась с интересом.

Каковы были нравственные правила этого ужасного человека, с молодых лет не верившего в бессмертие души и поставившего свою мораль на материалистическую основу, видно, между прочим, из следующего нравственного правила его:

«*По отношению к самому себе* нельзя быть достаточно строгим *идеалистом*, ставя себе идеалистические нравственные требования, «категорические императивы», но что *касается других*, то за исключением известных случаев, которые крайне трудно

* Werke [Сочинения] [1], т. X, стр. 151.

** Курсив в подлиннике.

*** Werke [Сочинения], X, стр. 315—316. Курсив опять в подлиннике.

констатировать, нельзя быть достаточно строгим *материалистом*. По отношению к себе нельзя быть достаточно строгим стоиком, по отношению к другим — эпикурейцем» *.

В этих золотых словах — вся тайна морали наших «людей шестидесятых годов», крепко державшихся за Фейербаха: перечитайте письма Чернышевского из Сибири, и вы увидите, что он в самом деле был суровым — чуть было не сказал: жестоким — по отношению к самому себе и мягким эпикурейцем по отношению к другим. На почве материалистической морали Фейербаха вырастали роскошные цветы нравственного самоотвержения (идеалист по привычке сказал бы: *идеализма*).

Как это могло быть? Нет ли здесь противоречия? Ни малейшего! Кажущееся противоречие исчезнет, как только мы примем в соображение учение Фейербаха об *я* — и — *ты*, служившее основой его теории познания.

Согласно этому учению *я*, от которого отправляется идеалистическая философия в своей попытке понять мир, есть «идеалистическая химера», пустая фикция. Такою же химерой, пустой фикцией, является, по мнению Фейербаха, это *я* и в учении о нравственности. «Там, где вне *я* нет *ты*, нет другого человека, о морали не может быть и речи, — говорит он. — Только общественный человек есть человек. *Я* есть *я* только через тебя и с тобою. Я сознаю самого себя только благодаря тому, что *ты* противостоишь моему сознанию как видимое и осязаемое *я*, как другой человек... О морали можно говорить лишь там, где заходит речь об отношении человека к человеку, одного к другому, *я* — к *ты*».

Говорят об обязанностях по отношению к самому себе. Но, чтобы эти обязанности имели смысл, необходимо одно следующее условие: надо, чтобы косвенно они были также обязанностями по отношению к другим. Я только потому имею обязанности по отношению к себе, что у меня есть обязанности по отношению к семье, к общине, к народу, к отечеству. Добро и нравственность — одно и то же. *Но добром можно признать только то, что является таковым для других* **.

Нравственное воспитание людей в том и состоит, чтобы привить каждому из них сознание своих обязанностей по отношению ко всем остальным. Возможность подобного воспитания обеспечена самой природой, которая дала человеку двоякое стремление к счастью: во-первых, такое, которое удовлетворяется посредством обеспечения исключительных интересов данного лица; во-вторых, такое, для удовлетворения которого нужно не менее двух индивидуумов (мужчина и женщина, мать

* Werke [Сочинения], X, стр. 291 [1].
** Werke [Сочинения], X, стр. 269—270 [2].

и ребенок и т. д.). Уже от малых ногтей человек учится пользоваться благами жизни сообща с другими. Кто слишком плохо усваивает себе эту науку, тот наказывается неудовольствием своих ближних, которое находит себе самые различные выражения — от словесного упрека до нанесения ударов. Совесть не есть что-либо прирожденное человеку, она приобретается путем воспитания, в состав которого входит пример. «Человек со спокойной совестью делает то, что на его глазах делают и одобряют другие, — говорит Фейербах: — его родители, его ровесники, его земляки, люди одного с ним сословия» *. У некоторых все движение совести ограничивается страхом перед тем, что скажут окружающие. Но более глубокое действие воспитания ведет к тому, что у человека вырабатывается внушительная потребность вести себя так, а не иначе.

Право, как и нравственность, не должно быть противопоставляемо интересу. Оно основывается на интересе, только не на личном, а на общественном **.

Это как раз то учение о морали и о праве, которое проповедовали французские материалисты XVIII века. Только у Фейербаха лучше анализирован процесс возникновения *альтруистических* стремлений из *эгоистических*. Оно и неудивительно, так как Фейербах учился диалектике у Гегеля, но интересно вот что.

Еще в системе Гегеля нравственность и право имели чисто общественное происхождение. Из общественных отношений выводит их, как видим, и Фейербах. Тут он верен своему учителю. Но, человек другой исторической эпохи, он настроен иначе. В его этике чувствуется приближение 1848 года. Общественное происхождение нравственности и права, во-первых, дает ему повод связать учение о них с материалистической основой своей теории познания; кроме того, и это здесь главное, материалистическая философия нравственности и права приводит его к таким же революционным выводам, к каким раньше его приходили французские материалисты XVIII столетия.

Человек стремится к счастью. Нельзя вырвать у него этого стремления, да и не надо вырывать. Оно становится вредным лишь тогда, когда делается «исключительным», эгоистическим, т. е. когда счастье одних достигается несчастьем других. Когда к счастью стремится весь народ, а не одна только часть его, то стремление к нему совпадает со стремлением к *справедливости*. Поэтому Фейербах и говорит: «Счастье? Нет, справедливость» (Glückseligkeit? Nein, Gerechtigkeit, la justice). По его учению,

* «Theogonie». Feuerbach's Werke, T. IX [«Теогония». Фейербах, Сочинения, т. IX], стр. 169 (этот том я имею под руками только в издании 1857 г.)[1].

** Werke [Сочинения], X, стр. 269—270.

справедливость есть не что иное, как взаимное, обоюдное счастье в противоположность исключительному, эгоистическому счастью старого мира (der einseitigen, egoistischen oder parteiischen Glückseligkeit der alten Welt).

Когда общество так организовано, что его члены не могут удовлетворить своего естественного стремления к счастью иначе, как посредством нарушения интересов других членов, тогда они непременно будут нарушать их. «Люди становятся людьми только там, где это совпадает с их интересами, или где их интересы не мешают им быть людьми, — утверждал Фейербах. — Там же, где они могут стать людьми, лишь жертвуя своими интересами, они предпочитают сделаться животными (Bestien) *. Поэтому, чтобы они стали людьми, необходимо соответствующее справедливости, т. е. интересам всего народа, общественное устройство»**. Сообразно с этим Фейербах был большим радикалом в политике и горячо сочувствовал освободительному движению своего времени. Едва за несколько лет до своей смерти он в письме к Л. Каппу говорил, что для Германии еще нужен терроризм, практиковавшийся во время великой французской революции. Известно, что под конец жизни он сделался социал-демократом.

В этом отношении неизмеримая разница между ним и Б. Бауером, который закончил свою жизнь в рядах реакционеров.

XV

Как в морали, так и в политике, а также в социальной области Фейербах вполне сознательно связывал свой *радикализм* со своим *материализмом*. Он писал: «Я не понимаю, как идеалист или спиритуалист, по крайней мере последовательный, может сделать внешнюю политическую свободу целью своей практической деятельности. Для спиритуалиста достаточно духовной свободы... С точки зрения спиритуализма политическая свобода есть материализм в области политики... Спиритуалисту достаточно свободы в мысли» (Dem Spiritualisten genügt die gedachte Freiheit)***.

В своих «Письмах о догматизме и критицизме» [1] Шеллинг принимал за доказанное то положение, что понятие свободы несовместимо со спинозизмом, т. е., собственно, с материализмом.

---

* L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass. T. II [Переписка и литературное наследие Л. Фейербаха, ч. II], стр. 317.

** Это рассуждение Фейербаха почти дословно повторяется у Чернышевского в названной выше статье «Антропологический принцип» и в романе «Что делать?».

*** «Briefwechsel und Nachlass», T. II [«Переписка и литературное наследие», ч. II], стр. 328.

Дальнейший ход развития философской мысли в Германии показал полную несостоятельность этого положения, которое, впрочем, было усвоено Шеллингом совершенно *«догматически»*.

Если идеалист Фихте в своем сочувствии великой французской революции доходил даже до оправдания крайних революционных действий, то в своем развитии немецкий идеализм постепенно, но очень далеко ушел от подобных сочувствий, а в лице Шеллинга последней манеры совсем скрыл понятие свободы под своим ночным колпаком. Только в материалистической философии Фейербаха возродились, получив дальнейшее развитие и несравненно более надежное теоретическое основание, свободолюбивые стремления благородного Фихте.

Фейербах не хотел быть философом в том смысле, в каком это слово всегда понималось в Германии. Поэтому он говорил: «Meine Philosophie — keine Philosophie» * [1]. Философия не должна удаляться от жизни; напротив, она обязана сближаться с нею. Это необходимо даже для теории.

Маркс писал: «Вопрос о том, способно ли человеческое мышление познать предметы в том виде, как они существуют в действительности, — вовсе не теоретический, а практический вопрос. Практикой должен человек доказать истину своего мышления, т. е. доказать, что оно имеет действительную силу и останавливается по сю сторону явлений» [2]. Эту же мысль мы находим и у Фейербаха, по словам которого основной недостаток идеализма состоит в том, что «он рассматривает вопрос об объективности или субъективности, о действительности или недействительности мира исключительно с точки зрения теории, между тем как мир сделался предметом рассуждения только потому, что стал сначала предметом желания»**. Правда, Фейербах написал эти слова лет около двадцати *после* того, как написаны Марксом вышеприведенные строки. Но хронология едва ли что-нибудь значит в данном случае, так как мысль о гибельном влиянии на философскую теорию разрыва ее с практической деятельностью вполне соответствует всему духу фейербаховой философии ***. Недаром же он писал, что философия сравнительно с практикой есть лишь «необходимое зло» (ein notwendiges Uebel).

---

* [«Моя философия — никакой философии».]

** См. главу «Kritik des Idealismus» [«Критика идеализма»] в сочинении «Spiritualismus und Materialismus» [«Спиритуализм и материализм»] [3].

*** Считаю долгом отметить, что в моей брошюре «Основные вопросы марксизма» [4] не совсем так излагается отношение между Марксом и Фейербахом в том, что касается указанного методологического вопроса. Думаю, что теперь отношение это выяснено мною правильнее.

Маркс был неправ, когда упрекнул Фейербаха в том, что тот не понимал «практически-критической деятельности» [1]. Она была понятна Фейербаху. Но Маркс был прав, сказав, что понятие Фейербаха о «сущности человека», послужившее ему для объяснения «сущности религии», страдало отвлеченностью. Это было неизбежно. Фейербах мог бы устранить *этот* недостаток своего учения, только дойдя до материалистического объяснения истории. Но до него ему не удалось дойти, хотя у него и была неясная, но довольно сильная теоретическая потребность в нем.

В его «Nachgelassenen Aphorismen»* находятся слова, ставшие источником заблуждения для многих историков. Вот они: «Для меня материализм есть основа человеческой сущности и знания, но я не могу относиться к нему так, как относятся физиологи, естествоиспытатели в тесном смысле слова, например Молешотт. Для них он не основа здания, а само здание. Идя от этой точки назад, я совершенно согласен с материалистами; идя вперед, я расхожусь с ними»**.

Приводя эти слова, часто говорят: «Ну, вот видите, сам Фейербах признавал себя материалистом только наполовину». Однако при этом забывают спросить себя, о каком же именно материализме идет здесь речь? А выяснить это весьма не мешает.

В своей «Теогонии» Фейербах восстает против тех, которые хотят «вывести из одного и того же источника законы природы и человеческие законы». Разумеется, посредственно — поскольку сам человек принадлежит к природе — человеческие законы тоже коренятся в ней. Но отсюда еще не следует, по образному выражению Фейербаха, что десять заповедей написаны тою же самой рукой, которая посылает громовые стрелы. В последнем счете бумага есть продукт растительного мира. Однако было бы в высшей степени смешно, если бы кто-нибудь принял природу за бумажного фабриканта ***.

Именно с теми материалистами, которые не замечали в этом ничего смешного, Фейербах и не находил возможным вместе идти вперед. Ему было ясно, что, приняв природу за бумажного фабриканта, мы непременно наделаем множество грубых ошибок как в экономической теории, так и в экономической практике (политике). Принять природу за бумажного фабриканта —

---

* [«Посмертных афоризмах»]

** L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass, T. II [Переписка и литературное наследие Л. Фейербаха, т. II], стр. 308.

*** «Theogonie» [«Теогония»] [2], стр. 280—281. Там же у Фейербаха есть гениальное замечание о том, что, в отличие от человека, природа не знает разницы между «können und müssen» [«мочь и долженствовать»] (стр. 182).

это было бы то же самое, что свести *социологию* к *естествознанию*. Впоследствии Маркс назвал ограниченный материализм этого рода *естественно-научным*. Фейербах не мог удовольствоваться материализмом, не умевшим различать между человеком как предметом биологии и человеком общественной *науки*. Но отсюда видно вовсе не то, что он был материалистом *только отчасти*, а, напротив, то, что он испытывал потребность в *последовательном* материалистическом миросозерцании. В самом деле, ведь естественно-научный материализм *непоследователен*. Когда люди, его держащиеся, принимаются рассуждать об явлениях общественной жизни, они показывают себя *идеалистами*. Трудно найти более упрямых приверженцев *идеалистического* объяснения истории, нежели эти *материалисты* *. Но Фейербаху все-таки не удалось исправить недостатка материализма «физиологов» путем выработки материалистического понимания истории. Он, так сильно чувствовавший ограниченность материалистического взгляда Молешотта, делал ему, однако, большие и недопустимые с точки зрения правильной теории уступки**. Совершенно понятно, что, делая такие уступки, он сам высказывал идеалистические взгляды на общественную жизнь. Материалистическое объяснение истории должно быть признано одной из важнейших теоретических заслуг Маркса и Энгельса. Но мы уже знаем, что Маркс и Энгельс тоже были в течение некоторого времени последователями Фейербаха. Впрочем, они до конца своей жизни остались таковыми в том, что касалось общего философского взгляда на отношение субъекта к объекту ***.

Диалектический взгляд на явления предполагает убеждение в их *закономерности*, т. е. *необходимости*. С этим убеждением плохо ладит *исторический идеализм*, видящий *в сознательной* (свободной) *деятельности* людей главную пружину исторического движения. Фейербах, не доработавшийся до исторического

* Может быть, еще более выпукло выражается истинное отношение Фейербаха к естественно-научному материализму его письмом к Г. Беуэрле от 31 мая 1867 г. («Nachlass» [«Литературное наследие»], II, стр. 187—188). Фейербах говорит в нем: «Для меня человек есть существо, созданное природой; но главным предметом моих исследований являются те создаваемые человеком мысли и фантастические существа, которые во мнении и преданиях людей принимаются за истинные». Само собою понятно, что Фейербах не мог изучать *этого* предмета, ограничиваясь точкой зрения *биологии*.

** Например в статье «Naturwissenschaft und die Revolution» [«Естествознание и революция»] [1], написанной по поводу выхода книги того же *Молешотта*, Die Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk. Erlangen 1850. [Учение о пище. Популярное изложение. Эрланген 1850] [2].

*** Интересно, что русский исследователь Фейербаха, Чернышевский, тоже заявлял о своем несогласии с Молешоттом, но тоже не дошел до исторического материализма.

материализма, не мог доработаться и до *диалектического взгляда на общественную жизнь*. Диалектика вновь вступила в свои права только у Маркса и Энгельса, которые *впервые поставили ее на материалистическую основу*.

Мы имеем право сказать, что точка исхода Фейербаха в его теории познания — не *я*, а *я* — и — *ты* — послужила также точкой исхода для некоторых, по-своему интересных, направлений немецкой общественной мысли. На почве утопического приложения этого учения к вопросам общественного строя возник, в лице Карла Грюна и других, «*немецкий*» или «*истинный*» *социализм*. *Индивидуалистическое* же отрицание этого учения в области морали, — т. е. опять *я*, а не *ты* — и—*я*,— привело к появлению своеобразного немецкого *анархизма* в лице Макса Штирнера (псевдоним Каспара Шмидта), выпустившего в 1845 г. довольно известное некогда сочинение «Der Einzige und sein Eigenthum» *.

Однако не следует думать, что влияние Фейербаха ограничилось крайними течениями общественной мысли. Оно распространилось отчасти даже на естествознание. Молешотт, искренно, хотя и односторонне увлекавшийся Фейербахом, был выдающимся естествоиспытателем. Сильнее всего повлиял Фейербах, как этого и надо было ожидать, на философию. Но там его влияние было скорее *отрицательным*, нежели *положительным*. Правда, не по его вине.

Если Маркс и Энгельс навсегда остались, говоря вообще, единомышленниками Фейербаха в вопросах философии собственно так называемой, то большинство интересовавшихся философией немцев не нашло возможным усвоить себе его философских взглядов. Их пугал как *материализм*, так и *социализм* Фейербаха, тесно вязавшийся с его философскими взглядами **. Реакция, наступившая после неудачи революционного движения 1848—1849 годов, постепенно возвратила немецкую философскую мысль в лоно идеализма. И уже само собою понятно, что Фейербаха не могла признать своим идеологом империалистическая Германия последнего времени. Ей нужны были философы совсем другого пошиба...

* Есть русский перевод[1]. Маркс и Энгельс подвергли учение Штирнера резкой критике в статье «Sankt Max» [«Святой Макс»] [2], напечатанной, впрочем, только недавно в «Dokumente des Sozialismus», herausgegeben von Ed. Bernstein. 1903, Juli und August, и 1904, Mai, Juni, Juli, August und September. [«Документы социализма», изд. Э. Бернштейна. 1903, июль и август, и 1904, май, июнь, июль, август и сентябрь.] Позволю себе также указать на главу «Макс Штирнер» в моей брошюре об анархизме и социализме (есть также русский перевод, изданный г-жей Малых) [3].

** Правда, далеко не все «истинные» немецкие социалисты, опиравшиеся на учение Фейербаха, мирились с его материализмом. Но об этом в другой статье [4].

XVI

Сам Фейербах редко и лишь мимоходом касался искусства. Но его философия не осталась без весьма значительного влияния на литературу и на эстетику.

Во-первых, его трезвое, чуждое всякого мистицизма миросозерцание, в связи с его радикализмом, содействовало освобождению передовых немецких художников «домартовской», т. е. дореволюционной эпохи, от некоторых романтических представлений. Наверно не без влияния Фейербаха написана была Гейне его «Новая песня»:

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten, и т. д. *

Ведь это — прямо по Фейербаху! Сознательными последователями Фейербаха были также Гервег и — в течение некоторого времени — Рихард Вагнер**. В немецкой Швейцарии его учеником выступил знаменитый теперь Готтфрид Келлер.

С точки зрения новой философии, «философии будущего» (Philosophie der Zukunft), искусство не могло быть признано той областью, где бесконечный дух создает свою сущность. Новая философия покончила с гегелевым бесконечным духом. Искусство, как и религия, признано было выражением сущности *человека*. Но религия оказалась той областью, в которой человек не может выразить своей сущности *иначе*, как *посредством самообмана*. Стало быть, эта сущность только в искусстве находит себе чуждое самообмана образное выражение. Тем более следует дорожить им.

Далее, для художника, стоящего на точке зрения новой философии, нет существа выше человека. Но в человеке природа узнает самое себя. *Человеческий дух есть самосознание природы.* Поэтому идеалистическое противопоставление природы духу совершенно неосновательно и должно прекратиться,— в искусстве не менее, чем в философии.

Ученики Фейербаха готовы были упрекать «умозрительную эстетику» в том, что она недостаточно торжественно провозгласила самостоятельность искусства. До такой степени дорожили

---

* [Мы новую песнь, мы лучшую песнь
Теперь, друзья, начинаем:
Мы в небо землю превратим,
Земля нам будет раем.] [1]

** О влиянии Фейербаха на Гервега и Р. Вагнера см. сочинение *Альбера Лэви*, La philosophie de Feuerbach, Paris 1904 [Философия Фейербаха, Париж 1904], часть II, глава VIII (Гервег) и глава IX (Р. Вагнер).

они этой самостоятельностью! Но та унаследованная ими от умозрительной эстетики мысль, что форма определяется содержанием, получила у них еще более яркую и точную формулировку. В статье «Gegen die spekulative Aesthetik» Герман Геттнер (впоследствии автор известной истории литературы XVIII столетия) доказывал, что как ни важна *форма в* произведениях искусства, однако она живет только *благодаря содержанию* и без него мертвеет, становится внешней, отвлеченной *.

Кроме Г. Геттнера укажу еще на Людвига Пфау, поэта и литературного критика, который, подобно Геттнеру, был в личных сношениях с Фейербахом. Он принимал участие в Баденском восстании и до 1865 г. жил в качестве эмигранта за границей, преимущественно в Бельгии и во Франции, и уже там писал критические статьи. В 1865—1866 гг. вышел по-немецки сборник его статей, вызвавший горячее одобрение со стороны Фейербаха. Сборник этот и теперь можно рекомендовать читателям, не успевшим расстаться с той в корне ошибочной мыслью, что искусство обязано своим существованием религии и без нее процвѐтать не может**.

---

* См. его «Kleine Schriften», Braunschweig 1884 [«Маленькие сочинения». Брауншвейг 1884], стр. 205. Статья «Gegen die spekulative Aesthetik» [«Против умозрительной эстетики»] появилась первоначально в 1845 г. в «Трехмесячнике» Виганда (Wigand's «Vierteljahrschrift»).

** См. «Freie Studien»: «Die Kunst im Staat», 3 Auflage. Stuttgart 1888 [«Свободные этюды: Искусство в государстве», изд. 3. Штутгарт 1888]. Ср. статью того же *Л. Пфау*, Proudhon und die Franzosen [Прудон и французы] в шестом томе его «Aesthetischen Schriften». Stuttgart 1888 [«Эстетических сочинений». Штутгарт 1888].

ПРИМЕЧАНИЯ

*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРИМЕЧАНИЯ

Заголовки, переводы иностранного текста в подстрочных примечаниях и другие выражения, заключенные в квадратные скобки, принадлежат подготовителям текстов настоящего пятитомного издания.

[ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ ПРОИЗВЕДЕНИЯ Ф. ЭНГЕЛЬСА «РАЗВИТИЕ НАУЧНОГО СОЦИАЛИЗМА»]

Первые четыре русские зарубежные издания брошюры Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке» вышли в Женеве: первое в 1884 г. в «Библиотеке современного социализма», второе — там же, в 1892 г.; к третьему изданию ее, 1902 г., в разгар борьбы с «критиками» Маркса, Плеханов написал большое предисловие, перепечатанное затем в четвертом издании брошюры в 1906 г. В России предисловие Плеханова было опубликовано в 1906 г. в одесском издательстве «Буревестник» вместе со статьей Бернштейна «Возможен ли научный социализм?», ответом на которую она является. Статья так и озаглавлена: «Ответ Г. Плеханова».

При выверке текста «Предисловия» обнаружилось, что в XI т. Сочинений Г. В. Плеханова оно воспроизведено по женевскому изданию 1902 г. Между тем в следующем зарубежном издании, 1906 г., «Предисловие» было подвергнуто Плехановым значительным изменениям. Плеханов внес в него целые новые абзацы и переделал многие места. При сверке к настоящей публикации мало существенные разночтения не оговорены, большие же дополнения 1906 г. заключены в угловые скобки.

К стр. 31.

[1] См. *Э. Бернштейн*, Возможен ли научный социализм? Одесса 1906, стр. 28.

К стр. 34

[1] См. *Э. Бернштейн*, Возможен ли научный социализм? стр. 27.

К стр. 35

[1] *Р. Оуэн*, Британскому обществу (см. *Р. Оуэн*, Об образовании человеческого характера. (Новый взгляд на общество), М. 1893, стр. 11—12.

К стр. 37

[1] См. *Ф. Энгельс*, Развитие социализма от утопии к науке (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 118).

[2] *Э. Бернштейн*, Возможен ли научный социализм? стр. 24.

К стр. 38

[1] В четырехтомном издании Избранных сочинений Фурье, 1951—1954, эти места отсутствуют.

К стр. 42

[1] См. Настоящее издание, т. II, стр. 454—503.

[2] *Ф. Шеллинг*, Система трансцендентального идеализма, Соцэкгиз, 1936, стр. 343—344.

[3] См. Настоящее издание, т. I, стр. 592 и сл.

К стр. 43

[1] См. Настоящее издание, т. I, стр. 593.

К стр. 44

[1] См. *Гегель*, Предисловие к «Философии права» (Соч., т. VII, Соцэкгиз, 1934, стр. 17—18).

[2] См. Настоящее издание, т. I, стр. 589.

К стр. 45

[1] Настоящее издание, т. I, стр. 422—450.

[2] См. *Гете*, Фауст, перев. Н. Холодковского, Детгиз, 1956, стр. 110.

К стр. 46

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 126—127.

К стр. 49

[1] См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 147—148.

К стр. 54

[1] Эти мысли немецкого буржуазного юриста-неокантианца Штаммлера развиты им в книге «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории», т. II, Спб., 1907, стр. 97.

[2] Плеханов имеет в виду свою вторую статью против Струве (см. Настоящее издание, т. II, стр. 546—603).

К стр. 55

[1] *Теория предельной полезности*, выдвинутая еще в XVIII в., была поддержана в XIX в. австрийской школой политической экономии (Е. Бём-Баверк, К. Менгер и др.), являющейся разновидностью вульгарной политической экономии. По утверждению представителей этой школы, источником стоимости является полезность, а не труд. Решающее значение имеет при этом полезность последней единицы (если «хозяйствующий субъект» располагает 10 кусками хлеба, то это будет полезность десятого куска). Отсюда — термин «предельная полезность», причем уровень «предельной полезности» данной вещи зависит от потребности в этой вещи, от ее редкости и т. д.

К стр. 56

[1] *Теория насилия* — идеалистическая, вульгарно-метафизическая теория Дюринга, заключающаяся в том, что вся история человечества сводится к порабощению человека человеком, в значительной части в результате завоеваний; с течением времени порабощение, согласно этой тео-

рии, только смягчается, переходя «в более косвенные формы экономической зависимости». На этом же порабощении покоится якобы и современная «насильственная собственность». Энгельс в книге «Анти-Дюринг» опровергает теорию насилия. (См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, стр. 148—173).

КОНСПЕКТ ЛЕКЦИИ

«НАУЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ»

От лекции Плеханова «Научный социализм и религия» сохранился только написанный им конспект, который и воспроизводится в настоящем издании. Лекция была прочитана Плехановым накануне первой русской революции 1905 г. Направленная против религиозной идеологии, она служила целям пропаганды научного социализма.

Время и место прочтения лекции уточняются по переписке Г. В. Плеханова с П. Б. Аксельродом. В письме от 23 мая 1904 г. Плеханов пишет о просьбе цюрихских товарищей прочесть у них реферат. Он сообщает о своем согласии прочесть лекцию на тему «Научный социализм и религия»; в следующих двух письмах, от 2 июня, он подтверждает свое намерение и просит цюрихских товарищей позаботиться о книгах, необходимых ему для реферата (протоколы конгрессов германской социал-демократической партии и брошюра Бебеля «Христианство и социализм») (см. «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. VII, стр. 324—325).

Плехановский реферат, начинающийся с обоснования темы, имевшей не только теоретическое, но и практическое значение, и заканчивающийся практическими выводами о политике социал-демократической партии в вопросах религии, полемически заострен.

Ряд положений конспекта развит Плехановым в его последующих статьях против религии. Некоторые же мысли и примеры, приводимые им в конспекте, не встречаются ни в одной из его работ. Таковы его мысли о связи религии с техническим развитием, иллюстрируемые интересным эпизодом из «Рамаяны», замечания о религиозной психологии, примеры для доказательства мысли об эволюции представлений о богах в соответствии с различными ступенями экономического развития и ряд других замечаний.

Конспект печатается с текста «Литературного наследия Г. В. Плеханова», сб. VII, заново сверенного с рукописью.

К стр. 58

[1] В 1904 г., к которому относится реферат, продолжалась острая борьба большевиков с меньшевиками по вопросам теории и тактики революции, борьба против национализма Бунда и против других враждебных рабочему движению направлений.

[2] Гейне называет Лессинга цельным человеком, «который, ниспровергая своей полемикой старое, в то же время сам творил новое и лучшее» (*Генрих Гейне*, Полное собрание сочинений в двенадцати томах, т. VII, Academia, 1936, стр. 171). Сравнение Гейне, приведенное Плехановым, является цитатой из произведения немецкого писателя, имени которого Гейне не назвал.

[3] Плеханов имеет в виду «якутский протест» 18 февраля 1904 г., известный под названием «романовского». Пятьдесят семь вооруженных ссыльных, протестуя против тяжелых условий ссылки и административного произвола, забаррикадировались в доме местного жителя Романова. Во время обстрела был убит ссыльный Матлахов. 7 марта «романовцы» сдались.

К стр. 59

[1] Анкета была предпринята журналом «Le Mouvement socialiste» — социалистическим журналом, выходившим с 1899 г. под редакцией Лагарделя, — в связи с ожесточенной борьбой республиканского правительства Франции с католической церковью, закончившейся отделением церкви от государства.

Ответы на анкету были получены от социалистов разных стран и помещены в номерах 107—110 журнала за 1902 г. В этих номерах, сохранившихся в библиотеке Плеханова, ряд мест отчеркнут. Приводим (в переводе) некоторые из этих мест для характеристики взглядов Плеханова на антирелигиозную пропаганду.

Немецкий правый социал-демократ Фольмар так толкует в своем ответе положение «религия — частное дело»: «Религиозные взгляды [члена социал-демократической партии] не имеют никакого отношения к политическим и экономическим вопросам». Эти слова подчеркнуты Плехановым резкой линией, и на полях поставлен знак вопроса. Такими же отметками сопровождается еще одна фраза: «Но круг религиозных идей не имеет ничего общего с борьбой, которую мы ведем». В ответе итальянского социалиста Энрико Ферри Плеханов подчеркнул фразу: «Социалистическая партия не должна брать на себя инициативу антирелигиозного движения», конечно не соглашаясь с ним.

[2] Плеханов имеет в виду высказывание немецкого буржуазного юриста-неокантианца Рудольфа Штаммлера в сочинении «Хозяйство и право» относительно «противоречия», в которое якобы впадают социал-демократы, считающие, с одной стороны, революцию пролетариата неизбежной, а с другой — призывающие содействовать ее наступлению. По мнению Штаммлера, это так же странно, как создавать партию содействия лунным затмениям. (См. 1-е подстрочное примечание Плеханова в настоящем издании, т. III, стр. 54).

[3] См. статью Плеханова «Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии» (Соч., т. XIV, стр. 101—107).

[4] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 414.

К стр. 60

[1] Древнеримский философ и поэт Тит Лукреций Кар выступил с критикой религии, которая, по его мнению, является результатом невежества человека и его страха перед природой. Взгляды Лукреция оказали большое влияние на последующее развитие атеистической мысли, в том числе и на взгляды просветителей XVIII в.

К стр. 61

[1] О Юпитере и его многочисленных «функциях» подробно говорится в книге: *Chantepie de la Saussaye*, Manuel d'histoire des religions, Paris 1904, p. 601 (*Шантепи де ля Сосей*, Учебник по истории религий, Париж 1904, стр. 601).

[2] Смысл замечания Конта о боге тяжести заключается в следующем: ряд явлений, особенно распространенных, простых и привычных, согласно Конту, никогда, даже у первобытного человека, не вызывал представления о божестве. Эти явления рассматривались всегда как подчиненные, главным образом, естественным законам, а не произволу сверхъестественных существ.

«Знаменитый Адам Смит, например, — говорит Конт, — очень удачно заметил в своих философских очерках, что ни в какие времена, ни в какой стране, не находили бога для тяжести». «Мысль о естественных законах, управляющих самыми простыми и повседневными явлениями, была необходима во все времена, ибо никакое существование, никакое предвидение

не было бы возможно, если бы все явления приписывались исключительно сверхъестественным существам и молитва являлась бы единственным способом воздействия на ход человеческой жизни» («Cours de philosophie positive, t. IV, 2-me éd. Paris 1864, p. 491 — «Курс позитивной философии», т. IV, изд. 2, Париж 1864, стр. 491).

[3] *«Рамаяна»*, или «Песнь о Раме», — древнеиндийская эпическая поэма, в которой описывается жизнь и подвиги мифического индийского героя Рамы и его супруги Ситы. Основное ядро поэмы создано в IV в. до н. э., окончательную форму она приобрела во II—IV в. н. э.

Есть русское издание 1902 г. в переводе Ю. А. Роменского.

[4] *Индра* — первоначально бог грозы и бури, позднее также бог войны в древнеиндийской ведической религии.

[5] Ниже в тексте приведены две цитаты из статьи Энгельса «Положение Англии. Томас Карлейль, «Прошлое и настоящее». Лондон, 1843» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, стр. 592—593), взятые из выписок Плеханова к настоящему реферату.

К стр. 62

[1] Взгляды Спенсера на непознаваемое и на соотношение между наукой и религией высказаны им в книге «Основные начала», вышедшей в 1860—1863 гг. Исходным пунктом метафизики Спенсера является проведение границы между областью, доступной научному познанию, и областью, безусловно недоступной ему и составляющей объект религии.

[2] Относительно религии Кант писал: «... Я должен был ограничить область знания, чтобы дать место вере...». Кант разграничивает область науки и область религии, относя к последней явления общественной жизни, основой которой, по Канту, является нравственность.

[3] Несколькими строками выше в рукописи имеется зачеркнутая фраза, дающая возможность восстановить мысль Плеханова: «Луна, обращенная к нам одной стороной...». В рецензии на книгу М. Гюйо «Безверие будущего» Плеханов развивает мысль, на которую здесь делает только намек. «Известно, — пишет он там, — что луна всегда обращена к земле одной своей стороной. Поэтому ее другая сторона навсегда останется недоступной для научного исследования... Но следует ли отсюда, что эта другая сторона луны иррациональна, супрарациональна или мистична? По-нашему, совсем не следует...» (см. Настоящее издание, т. III, стр. 439—440).

К стр. 63

[1] См. *И. Кант*, Критика способности суждения, Спб. 1898, стр. 363.

[2] Булгаков, по существу выступая против социализма, рассматривал его не как необходимый этап в развитии общества, не как результат борьбы классов, а лишь как нравственный идеал свободной человеческой воли.

[3] Смердяков — персонаж из романа Достоевского «Братья Карамазовы» — совершает убийство под влиянием идей, внушенных ему Иваном Карамазовым. Булгаков пишет: «Иван нерешительно и условно выражается относительно морали: он говорит: «Если нет Бога и бессмертия души, то все позволено»» (см. «Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы»), как философский тип». Публичная лекция, М. 1902, стр. 14).

[4] Здесь Плеханов перефразирует строку из пьесы Гауптмана «Потонувший колокол». В этой символической пьесе старая колдунья Виттихен говорит мастеру Генриху, не сумевшему завершить свой гениальный творческий замысел:

«Все кончено. Та тяжесть, что к земле тебя пригнула, слишком тяжела, и мертвецы твои сильны, тебе не победить их...» (*Гергардт Гауптман*, Потонувший колокол, Спб. 1909, стр. 181).

«Мертвецы» здесь символизируют мещанский быт, семью, все прошлое, которое тянет назад мастера Генриха, поднявшегося было до больших высот творчества. По отношению к Булгакову слова: «Мертвецы твои чрезмерно сильны», характеризуют глубоко реакционную буржуазную сущность мировоззрения Булгакова, заставившую его отойти от социализма и обратиться к поискам бога.

[5] Приводим заметку Плеханова, относящуюся к этому месту реферата:

«Для Булгакова и Компании *идеализм* и *религия* есть необходимое дополнение того, что они называют социально-политическим *реализмом* (см. книгу Булгакова, стр. 154—155), т. е. филистерства. Это — украшение цветами идеализма той цепи, которую носит теперь рабочий. Я не говорю, что это умышленный обман. Может быть, он и не умышлен, но обман тут есть и нам его не надо... «Докажи». Sonate, que me veux tu? [Соната, чего ты хочешь от меня?] Научный социализм никогда и не задавался целью «доказывать»».

На страницах статьи «Основные проблемы теории прогресса», на которые ссылается Плеханов, Булгаков говорит, что «на смену прежнему социально-политическому утопизму явился социально-политический реализм ...» (*С. Булгаков*, От марксизма к идеализму, сборник статей, М. 1904, стр. 154).

[6] «*Sonate, que me veux tu?*» («Соната, чего ты хочешь от меня?») — выражение французского писателя и ученого, предшественника энциклопедистов, Фонтенеля. Умный, разносторонне образованный человек, он был лишен в то же время всяких артистических дарований. Холодный и равнодушный, без признаков эмоциональности, он затруднялся в выборе жизненного пути. «Prose, vers, que voulez-vous?» («Проза, стихи, что прикажете?»), — перефразирует его Фагз в книге «Dix-huitième siècle», Paris, s. a., p. 31 («18 век», Париж, б. г., стр. 31).

Этим выражением воспользовался также Дидро для характеристики художника XVIII в. Бушэ, картины которого, по его словам, лишены всякой жизненности и правдивости. «Возьмите все картины этого человека, — говорит он, — вряд ли найдется хоть одна, о которой вы не сможете сказать, как Фонтенель сонате: «Соната, чего ты хочешь от меня?» — «Картина, чего ты хочешь от меня?» (*Diderot*, Oeuvres choisies, t. II, Paris 1880, p. 329 — *Дидро*, Избранные произведения, т. II, Париж 1880, стр. 329). Против этого места Плеханов написал на полях: «Замечательно».

Смысл сопоставления у Плеханова, по-видимому, таков: как Фонтенель, глухой к музыкальному восприятию, требует от сонаты, чтобы она доказала ему свою ценность, так и Булгаков, враждебный к рабочему движению и социализму, требует от них доказательств того, что не может быть доказано.

«*Ni dieu, ni maître!*» (Ни бога, ни господина!) — революционный лозунг, поставленный французским революционером Бланки в заголовке издававшейся им газеты. Этими словами Плеханов как бы хочет подвести итог предшествующей части реферата: нам, революционным социал-демократам, не нужно «ни бога, ни господина» — ни религии, ни авторитарной морали.

[7] Цитата из статьи Энгельса «Положение Англии. Томас Карлейль...» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, стр. 590) взята из выписок Плеханова к настоящему реферату.

[8] Выписка Плеханова к реферату из ответа одного из лидеров левого крыла английского социализма, Гарри Квелча, на анкету журнала «Le Mouvement socialiste». Ответ Квелча напечатан в № 108 этого журнала от 15 ноября 1902 г., стр. 2045.

[9] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, стр. 594.

К стр. 64

[1] Две приведенные ниже цитаты из статьи Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, стр. 415) взяты из выписок Плеханова к настоящему реферату.

[2] В шестом параграфе Эрфуртской программы германской социал-демократии 1891 г. имеется ошибочное положение: «Объявление религии частным делом». Ленин резко критиковал это положение (см. его статью «Социализм и религия», Соч., т. 10, стр. 66).

Точка зрения Плеханова на этот вопрос изложена в публикуемой в настоящем издании рецензии на книгу Лютгенау, стр. 310—312.

[3] В области религии Цицерон держался взглядов, близких к взглядам современных ему материалистов. Он разрушал традиционные понятия о божестве и предавал осмеянию всякие предзнаменования, прорицания и ворожбу. Считая необходимым сохранение религии как государственного института для удержания в повиновении масс, он допускал возможность обходиться без религии для «философов», т. е. для верхов рабовладельческого общества.

К стр. 65

[1] О вере древних египтян в личную ответственность после смерти Плеханов позднее в статье «О религии» писал, что убеждение это выработалось не сразу и что ему предшествовало убеждение, прямо противоположное, согласно которому поведение человека при жизни не имеет никакого влияния на его существование за гробом.

[2] Оппонент Плеханова смешал бывшего легального марксиста-неокантианца Бердяева с Булгаковым, потому что оба они в то время находились в одном лагере, с которым марксисты вели ожесточенную борьбу.

[3] Две критики Канта — его две книги: «Критика чистого разума» и «Критика практического разума».

[4] В записи прений с Вольским (Махайским), идеологом одной из разновидностей анархизма — «махаевщины», перемежаются высказывания последнего с возражениями Плеханова.

Книга Вольского «Умственный рабочий», в которой изложено его нигилистическое отношение к интеллигенции, вышла в Женеве в 1905 г., но до того была известна по гектографированному изданию. В ней автор проводит резкую грань между рабочими и интеллигентами, считая последних идеологами «буржуазного прогресса», ведущими пропаганду в своих интересах. Для рабочих недостаточно уничтожить власть капиталистов, надо еще уничтожить «засилье интеллигенции».

[5] Плеханов имеет в виду неправильное положение Вольского о том, что сама социал-демократия наиболее полным образом выражает религиозную роль социализма, который является, по его мнению, «беспорочным пролетарским евангелием». «Конечную цель» социал-демократии Вольский сближает с мечтой о загробной жизни.

[6] Вольский считает, что социал-демократия якобы научила рабочих благословлять «буржуазный прогресс».

К стр. 66

[1] В последних строках плехановской записи заключается разбор основных положений «махаевщины». Социализм, по мнению Вольского, нападает лишь на господство класса капиталистов, не упраздняя семейной собственности, которую он считает основой имущественного неравенства.

[2] На этом записи обрываются.

[ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА КО 2-му ИЗДАНИЮ БРОШЮРЫ Ф. ЭНГЕЛЬСА «ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ»]

Второе издание произведения Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» в переводе Г. В. Плеханова на русский язык вышло в Женеве в 1905 г. в издании «Библиотеки научного социализма». К этому изданию Плеханов написал большое предисловие, датированное 4-м июля 1905 г.

Упоминание о намерении написать это предисловие имеется в письме Плеханова к Л. И. Аксельрод от 7 июня 1905 г., где он пишет: «... моим ответом [на вопрос об отношении диалектической и формальной логики] послужит Вам предисловие, которое я скоро сяду писать к брошюре «Людвиг Фейербах»».

С этим же предисловием брошюра Ф. Энгельса вышла в Петербурге в 1906 г. в издании «Всеобщей библиотеки Г. Ф. Львовича». После революции «Предисловие переводчика ко 2-му изданию» воспроизводилось в ряде изданий до 1931 г. Оно вошло в XVIII том Сочинений Г. В. Плеханова.

Для настоящего издания текст «Предисловия», опубликованный в Сочинениях, заново сверен с женевским изданием 1905 г.

Предисловие и примечания Плеханова к первому изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах» (1892 г.) см. в I т. Настоящего издания.

К стр. 68

¹ *Н. А. Некрасов*, Полное собрание сочинений и писем, т. I, Гослитиздат, 1948, стр. 127.

К стр. 71

¹ Плеханов имеет в виду свое седьмое примечание к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах» (см. Настоящее издание, т. I, стр. 474—488).

² См. *Э. Мах*, Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Перев. Г. Котляра, изд. 2, М. 1908, стр. 293.

³ См. *Г. Корнелиус*, Введение в философию, М. 1905, стр. 280.

К стр. 72

¹ См. *Э. Мах*, Анализ ощущений, стр. 57—65.

² *Р. Авенариус*, Человеческое понятие о мире, Спб. 1901.

³ Важно отметить, что Ленин критикует Плеханова относительно понятия «опыт». См. *В. И. Ленин*, Материализм и эмпириокритицизм, гл. III, § 2. Ошибка Плеханова относительно понятия: «опыт» (Соч., т. 14, стр. 138—140).

⁴ Поприщин — персонаж повести Н. В. Гоголя «Записки сумасшедшего».

⁵ См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 366.

⁶ Указанное приложение представляет собой отрывок из раздела «Критическое сражение с французским материализмом» шестой главы «Святого семейства» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, Госполитиздат, 1955, стр. 138—148).

К стр. 73

¹ См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, стр. 145—146.

К стр. 74

¹ См. *Ф. Энгельс*, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 350—351).

² См. статьи «Бернштейн и материализм» и «Cant против Канта или духовное завещание г. Бернштейна» (Настоящее издание, т. II, стр. 346—361, 374—402).

[3] См. *П. Гольбах*, Здравый смысл. Естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным, Воениздат, М. 1941, стр. 83.

[4] См. *П. Гольбах*, Система природы или о законах мира физического и мира духовного, Соцэкгиз, 1940, стр. 306—320, особенно стр. 309.

К стр. 75

[1] См. *Гельвеций*, Истинный смысл системы природы, «Новая Москва», 1923, стр. 47. Хотя по традиции указанная работа издана под именем Гельвеция, в действительности последний не является ее автором (см. об этом в книге: *A. Keim*, Helvétius... Paris 1907, p. 621—623).

[2] Из работы Фейербаха «История новой философии от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы» (*Ludwig Feuerbach*, Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza. Sämtliche Werke. Bd. 4, Leipzig, 1847).

[3] Отрывок из статьи «Spinosiste» («Спинозист») Плеханов приводит в своем переводе на русский язык в статье «Бернштейн и материализм» — см. Настоящее пздание, т. II, стр. 356.

[4] См. Настоящее издание, т. II, прим. 3 к стр. 360.

К стр. 76

[1] См. *Ламеттри*, Избранные сочинения, Гиз, 1925, стр. 223 и 226.

К стр. 78

[1] *Ж. Б. Робинэ*, О природе, Соцэкгиз, 1935, стр. 176.

[2] См. *Л. Фейербах*, Против дуализма тела и души, плоти и духа (Избранные философские произведения, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 213—214).

[3] «Логические исследования Адольфа Тренделенбурга», М. 1868, ч. 1, стр. 171.

К стр. 79

[1] *Н. Г.* — псевдоним Х. И. Житловского. В архиве Дома Плеханова сохранились следы работы Плеханова над цитируемой ниже статьей Х. Житловского «Материализм и диалектическая логика». Сделанные, вероятно, в 1898 г., выписки и замечания к этой статье были использованы Плехановым при написании настоящего «Предисловия». Например, по поводу рассуждений Х. Житловского о «теоретико-познавательном дуализме» марксизма (под «дуализмом» Житловский подразумевает различение, как он говорит, двух типов мышления — «метафизического», или, вернее, формально-логического, и диалектического) Плеханов замечает: «Тут не дуализм, а две ступени в познании мира». Выписав «вывод» Х. Житловского: «Для научного объяснения мировых явлений диалектич[еская] логика излишня» («Русское богатство», 1898, № 7, стр. 103), Плеханов замечает: «А понятие движения?» О попытках Х. Житловского опровергнуть диалектическое рассмотрение Энгельсом категорий причины и следствия Плеханов пишет: «Н. Г. победоносно возражает: отец, будучи причиной своего сына, никогда не будет его следствием (90). Ça dépend [это как сказать]: логически он его следствие, ибо если бы у него не было сына, то он не был бы его отцом» и т. д.

[2] Есть отдельное издание: *Х. Житловский*, Материализм и диалектическая логика, М. 1907, см. стр. 45 и 46.

К стр. 81

[1] Гераклит.

[2] В предыдущих изданиях здесь ошибочно напечатано: учеников.

[3] *Гегель*, Соч., т. V, Соцэкгиз, 1937, стр. 108. (Курсив снят Плехановым.)

К стр. 82

[1] См. «Логические исследования А. Тренделенбурга», ч. 2, М. 1868, стр. 166.

[2] См. там же, ч. 1, стр. 41.

[3] Там же, стр. 47.

К стр. 83

[1] См. «Логические исследования А. Тренделенбурга», ч. 1, стр. 84.

[2] *Х. Житловский*, Материализм и диалектическая логика, стр. 3.

К стр. 84

[1] См. *К. Маркс*, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 20.

[2] Приведенные слова взяты из поэмы Парменида «О природе», см. «Античные философы (Свидетельства, фрагменты и тексты)», Киев 1955, стр. 50.

К стр. 85

[1] См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 21 и 22.

К стр. 86

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 4, Госполитиздат, 1955, стр. 162.

[2] *К. Маркс*, Капитал, т. I, стр. 184.

К стр. 87

[1] Плеханов имеет в виду «Энциклопедию философских наук Гегеля» — см. *Гегель*, Соч., т. I, Соцэкгиз, 1930, § 81 (в издании данной работы Плеханова 1905 г. и в Сочинениях ошибочно указывается § 31), стр. 68—69.

К стр. 88

[1] См. *Н. Бердяев*, Дневник публициста. Катехизис марксизма («Вопросы жизни», 1905, № 2, стр. 369—379). Журнал «Вопросы жизни» явился продолжением органа «неохристиан» — «Новый путь». Выходил в 1905 г. в Петербурге под редакцией Н. О. Лосского, а затем С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева.

ПАТРИОТИЗМ И СОЦИАЛИЗМ

Статья «Патриотизм и социализм» представляет собой ответ Плеханова на анкету журнала «La vie socialiste», опубликованную в июне 1905 г. Написанная во время русско-японской войны, эта статья содержит марксистские положения по вопросу о милитаризме и борьбе с ним социалистических партий. Анализируя то место «Манифеста Коммунистической партии», где сказано, что рабочие не имеют отечества, Плеханов высказывает правильные взгляды, резко противоречащие той позиции, которую он занимал позднее, в годы первой мировой империалистической войны.

Ответ Плеханова на анкету журнала «La vie socialiste» был опубликован в № 18 этого журнала от 20 июля 1905 г., стр. 65—76. Лишь после этого он появился на русском языке в № 2 плехановского «Дневника социал-демократа», вышедшем в Женеве в августе 1905 г. Затем, в 1906 г., статья «Патриотизм и социализм» вышла в виде отдельного оттиска из «Дневника». В том же 1906 г. без ведома Плеханова брошюру выпустило петербургское издательство «Пролетариат». В 1905 г. она была опубликована на болгарском языке. По-видимому, Плеханов проектировал также издание сборника «Патриотизм и социализм», о чем свидетельствует письмо к нему из издательства «Общественная польза» от 21 сентября 1905 г., хранящееся в Доме Плеханова.

Из всех этих изданий только первое женевское издание могло пройти через руки Плеханова, это издание и положено в основу настоящей публикации.

К стр. 89

[1] Французский анархо-синдикалист Гюстав Эрве в то время выступал как ярый противник войн, за что подвергался преследованиям правительства. Но он исходил из метафизической установки, полагая, что, раз пролетариат не имеет отечества, значит, все войны служат только интересам капиталистов. Отсюда он делал вывод: на всякое объявление войны пролетариат должен ответить всеобщей забастовкой и восстанием.

Ленин, резко критикуя взгляды Эрве, писал: «Пресловутый Эрве защищал весьма несостоятельную позицию, не умея связать войны с капиталистическим режимом вообще и антимилитаристской агитации со всей работой социализма. Проект Эрве... обнаружил полное непонимание того, что применение того или иного средства борьбы зависит не от предварительного решения революционеров, а от объективных условий того кризиса, и экономического и политического, который война вызовет» (*В. И. Ленин*, Соч., т. 13, стр. 75).

[2] «La vie socialiste» («Социалистическая жизнь») — двухнедельный журнал, выходивший в Париже под редакцией Прессансе и носивший несколько беспринципный характер. Согласно заявлению редакции, он ставил своей основной задачей способствовать единству французского социализма, почему и предоставлял свои страницы представителям различных течений в партии. Первый номер журнала вышел 5 ноября 1904 г.

[3] В № 15 журнала «La vie socialiste», от 5 июня 1905 г., помещена анкета, приведенная ниже Плехановым. Ответы на эту анкету социалистов разных стран и разных течений были опубликованы в ряде номеров журнала. Среди них имеются ответы Бебеля, Лафарга, Вальяна, Каутского, Гайндмана и др.

В № 16 помещен ответ Эрве, начинающийся словами: «Можно ли примирить патриотизм с интернационализмом? Да, примерно так, как воду с огнем» («La vie socialiste», 1905, № 16, стр. 970).

[4] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 25.

К стр. 90

[1] Бернштейн высказал это мнение в ответе на анкету «La vie socialiste». Из приведенных Плехановым его утверждений Бернштейн делает вывод о том, что положение Манифеста: «рабочие не имеют отечества» — в настоящее время потеряло свой смысл (см. «La vie socialiste», 1905, № 15, стр. 897).

[2] Словам «рабочие не имеют отечества» в Манифесте предшествует фраза: «... коммунистов упрекают, будто они хотят отменить отечество, национальность» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. I, стр. 25).

К стр. 93

[1] Речь идет о французской военной интервенции в Испании, предпринятой в 1820—1823 гг. по решению Священного союза с целью удушения испанской буржуазной революции. Француз Арман Каррель участвовал в 1823 г. в этой войне, в качестве добровольца, на стороне Испании.

[2] См. *И. С. Тургенев*, Собрание сочинений в двенадцати томах, т. 3, Гослитиздат, 1954, стр. 66.

[3] После захвата Крита Турцией в 1669 г. греческое население острова не переставало вести вооруженную борьбу с оккупантами. Эта борьба особенно обострилась в XIX в. под влиянием начавшейся национально-освободительной борьбы в Греции. После окончания греко-турецкой войны

в 1897 г. Крит получил автономное управление, хотя и оставался в составе Турецкой империи.

[4] *Младотурки* — участники буржуазно-революционного движения в Турции, в большинстве представители интеллигенции, отражавшие интересы буржуазии и либеральных помещиков. Движение это возникло в конце XIX в., в 1908 г. произошла младотурецкая революция.

К стр. 94

[1] *Пелопоннесская война* 431—404 гг. до н. э. была войной между рабовладельческой олигархией Спарты и рабовладельческой демократией Афин. В ходе этой войны обнаружилась тенденция превращения ее из войны государств в войну гражданскую. Постепенно она распространилась на всю Грецию и захватила даже негреческие города Южной Италии и Сицилии.

[2] Здесь Плеханов, как и другие марксисты того периода, исходит из известных высказываний Маркса и Энгельса, верных для эпохи домонополистического капитализма, о том, что социалистическая революция произойдет одновременно в целом ряде стран. Мысль о возможности социалистической революции первоначально в нескольких или в одной, отдельно взятой стране впервые была высказана и развита Лениным на основе анализа империализма и блестяще подтвердилась опытом Великой Октябрьской социалистической революции.

К стр. 95

[1] *Лакедемон,* — аристократическое рабовладельческое государство в древней Греции, больше известное под названием Спарты.

К стр. 96

[1] *Марафонская битва* — первое крупное сражение во время грекоперсидских войн 500—449 гг. до н. э., происшедшее в 490 г. до н. э. В этой битве победа была одержана греками благодаря лучшей военной организации греческой армии и главным образом благодаря высокому моральному духу греческих воинов, сражавшихся за независимость своего отечества.

[2] См. *Н. Г. Чернышевский,* Полное собрание сочинений, т. III, Гослитиздат, 1947, стр. 208. Полностью цитата приведена в т. I Настоящего издания, на стр. 575, в подстрочном примечании.

[3] Имеются в виду Брюссельский (1891) и Цюрихский (1893) конгрессы II Интернационала.

[4] Цюрихский конгресс II Интернационала состоялся 6—12 августа 1893 г. Одним из главных вопросов, обсуждавшихся на этом конгрессе, был вопрос о милитаризме и войне.

[5] Предложение голландцев, внесенное их представителем Домелой Ньювенгейсом, изложено в «Протоколах» конгресса следующим образом: «Конгресс постановляет предложить международной рабочей партии быть готовой в случае объявления правительством войны немедленно ответить всеобщей забастовкой и везде, где рабочие могут иметь влияние на войну, в тех странах на объявление войны ответить отказом от военной службы» (см. приложение к IV т. Сочинений Г. В. Плеханова, стр. 329).

[6] Плеханов был на Цюрихском конгрессе единственным представителем от российской социал-демократии. Мандаты на конгресс он получил от петербургского кружка и от «Русского социал-демократического общества в Нью-Йорке». Оба эти мандата упомянуты в «Протоколах» рядом с его фамилией в списке делегатов конгресса. На конгрессе Плеханов работал в военной комиссии и был ее докладчиком на пленуме конгресса по вопросу о милитаризме. Доклад его был опубликован в виде письма в редакцию журнала «L'Ere nouvelle» в октябрьском номере этого журнала за 1893 г. По-русски доклад опубликован в Сочинениях Плеханова,

т. IV, стр. 161—165, в «Литературном наследии Г. В. Плеханова», сб. VIII, ч. I, стр. 136—139, и в журнале «Под знаменем марксизма», 1922, № 5—6.

[7] Из 20 представленных на конгрессе наций за голландскую резолюцию голосовали только 6, в том числе Франция, но огромным большинством была принята существенная поправка к этой резолюции, внесенная бельгийцами: «... представители рабочих в парламенте обязаны голосовать против всякого военного бюджета и выступать за всеобщее разоружение» («Protokoll»..., S. 30.)

К стр. 97

[1] В своем докладе на Цюрихском конгрессе Плеханов говорит: «...предложение голландцев — военная забастовка во время войны — является не чем иным, как *утопией*. В самом деле, для того, чтобы осуществить это предложение, нужна сила, большая сила, нужно, чтобы армии слушались голоса социалистической демократии. Однако, когда мы будем иметь эту силу, нам не нужно будет складывать оружия: *нашим долгом* будет найти для оружия другое применение, характер которого очень легко предвидеть» (*Г. В. Плеханов*, Соч., т. IV, стр. 161).

[2] Резолюция Брюссельского международного социалистического конгресса приведена в статье Плеханова «Рабочее движение в 1891 г.», опубликованной в журнале «Социал-демократ», книга четвертая, 1892 г. (см. *Г. В. Плеханов*, Соч., т. IV, стр. 109—110). Эта резолюция, внесенная В. Либкнехтом, получила название «немецкой», хотя она была горячо поддержана французским делегатом Вальяном. В основу обсуждения военной комиссии Цюрихского конгресса легли две резолюции —«немецкая» резолюция Брюссельского конгресса и голландская Ньювенгейса, которая призывала к всеобщей стачке.

О БРОШЮРЕ А. ПАННЕКУКА

Рецензия Плеханова на брошюру Паннекука была опубликована впервые в журнале «Современная жизнь», 1907, № 1, стр. 260—265. В Сочинения Плеханова она вошла в XVII т., откуда и воспроизведена в настоящем издании; текст сверен с первой публикацией, прошедшей через руки Плеханова.

К стр. 100

[1] Плеханов имеет в виду две статьи Паннекука в «Die Neue Zeit»: «Historischer Materialismus und Religion» («Исторический материализм и религия»), напечатанную в 1904 г. в № 31 и 32 (Jahrg. XXII, Bd. II, SS.133 u. 180), и «Klassenwissenschaft und Philosophie» («Классовая наука и философия»), напечатанную в 1905 г. в № 19 (Jahrg. XXIII, Bd. I, S. 604).

[2] В брошюре Паннекука, которую здесь цитирует Плеханов, стоит А. Бюхнер, хотя речь идет о Людвиге Бюхнере.

[3] О философии истории Гельвеция см. работу Плеханова «Очерки по истории материализма» во II т. Настоящего издания.

К стр. 102.

[1] В главе XV «Анимизм» указанной книги Тэйлор пишет: «Весьма важный элемент религии, именно тот нравственный элемент, который ныне составляет самую жизненную часть ее, встречается весьма слабо выраженным в религии примитивных племен... соединение нравственной и анимистической философии, столь тесное и могущественное в высшей культуре, повидимому, едва начинается в низшей» (*Э. Тэйлор*, Первобытная культура, Соцэкгиз, 1939, стр. 265).

ОТВЕТ НА АНКЕТУ О БУДУЩНОСТИ РЕЛИГИИ, ПРОВЕДЕННУЮ ЖУРНАЛОМ «MERCURE DE FRANCE»

Статья является ответом на анкету, проведенную в 1907 г. двухнедельным французским журналом «Mercure de France» («Вестник Франции»), выходившем в Париже с 1889 г. под редакцией Альфреда Валлетта. Анкета ставила только один вопрос в следующей формулировке: «Assistons nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse et du sentiment religieux» («Присутствуем ли мы при разложении или при эволюции религиозной идеи и религиозного чувства»). В № 236 журнала от 15 апреля 1907 г. опубликовано 33 ответа на эту анкету политических и общественных деятелей и писателей разных стран, в том числе Максима Горького, Жюля Леметра, Макса Нордау, Франсуа Коппе, Вандервельде, Стриндберга, Верхарна, Гумпловича, Рибо и др. Ответ Плеханова находится на стр. 617—619 этого номера. По-русски он был опубликован при жизни Плеханова только в книге А. В. Луначарского «Религия и социализм», ч. 1, Спб. 1908, стр. 22—23. В Сочинения Плеханова вошел в т. XVII.

В Настоящем издании ответ Плеханова на анкету печатается по тексту Сочинений, сверенному с французской статьей в журнале «Mercure de France».

ИОСИФ ДИЦГЕН

Статья была впервые напечатана в журнале «Современный мир», 1907, № 7—8, который вышел в августе, а затем, после внесения мелких редакционных изменений, включена Плехановым в сборник его статей «От обороны к нападению» (1910 г.).

Экземпляры книг, подвергнутых разбору в статье, сохранились в библиотеке Плеханова. Все они испещрены его многочисленными заметками. Сохранилась черновая часть статьи, написанная рукой Г. В. Плеханова и Р. М. Плехановой. В настоящем издании статья печатается по тексту сборника «От обороны к нападению».

К стр. 106

[1] В действительности книга Антонио Лабриолы в английском переводе «Socialism and philosophy» вышла в Чикаго в 1907 г.

К стр. 107

[1] Унтерман имеет в виду, по всей вероятности, «Немецкую идеологию». Однако, среди неопубликованных материалов находились и другие ранние произведения Маркса и Энгельса.

[2] См. *К. Маркс*, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 19.

К стр. 108

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 383—385.

К стр. 110

[1] См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 10.

[2] Плеханов напоминает о том, что выступление Бернштейна с ревизией марксизма не было решительно осуждено ни лидерами германской социал-демократии, ни социал-демократической партией в целом.

См. статью Плеханова «За что нам его благодарить?» в т. II Настоящего издания.

К стр. 112

[1] См. Настоящее издание, т. III, стр. 133 и след.

К стр. 117

[1] Французский материалист врач Ламеттри провел последние годы жизни при дворе Фридриха Великого. Присутствуя на одном из празднеств, он, согласно не вполне достоверному рассказу, съел паштет с трюфелями, что якобы послужило причиной его смерти. Рассказ об этом, получивший широкую огласку, дал повод противникам материализма обвинить материалистов в «чувственности», в «стремлении к наслаждениям» и т. д. Фейербах в работе «О спиритуализме и материализме...» с иронией пишет о «паштете... Ламеттри» и заявляет: «Нет ничего более неправильного, чем выводить немецкий материализм из «Системы природы» или даже из трюфельного паштета Ламеттри. Немецкий материализм имеет религиозное происхождение» (см. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 503, 508).

К стр. 119

[1] Книга И. Дицгена «Сущность головной работы человека» вышла в 1869 г., «Аквизит философии» — в 1887 г.

К стр. 120

[1] См. статью Г. В. Плеханова «Бернштейн и материализм» в т. II Настоящего издания, стр. 345—361.

К стр. 121

[1] См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, стр. 40.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ МАРКСИЗМА

Работа «Основные вопросы марксизма» получила одобрительную оценку В. И. Ленина, который назвал ее в числе книг, содержащих лучшее изложение философии марксизма (см. *В. И. Ленин*, Соч., т. 21, стр. 69).

Работа написана в ноябре — декабре 1907 г. для сборника, подготовлявшегося к 25-летию со дня смерти К. Маркса [1].

Предполагаемый сборник по ряду причин не вышел в свет (одной из причин было нежелание Плеханова выступать в нем вместе с П. Юшкевичем и А. Луначарским, взгляды которых он считал несовместимыми с марксизмом), поэтому решено было издать статью Плеханова отдельной брошюрой. Брошюра вышла в свет в Петербурге лишь в мае 1908 г., в издательстве «*Наша жизнь*». Издана была брошюра небрежно. Ошибки допущены в библиографическом оформлении, написании имен, неверно указаны источники цитат. Это произошло, по-видимому, по вине переписчика рукописи Плеханова, а корректуры Плеханов не видел.

При участии Плеханова книга была вновь издана в 1910 г. на немецком языке (перев. М. Нахимсон, изд. J. H. W. Dietz). Переводчик на немецкий язык несколько раз обращался к Плеханову с просьбой уточнить отдельные места, указать источники цитат и т. д. В результате часть мелких неточностей, допущенных в издании 1908 г., была исправлена, часть (незначительная) осталась незамеченной.

Специально для немецкого издания Плеханов написал в сентябре 1909 г. 22 примечания [2]. Свидетельств о том, что Плеханов принимал участие в подготовке других изданий этой работы, не сохранилось.

---

[1] Из переписки, хранящейся в Доме Плеханова, видно, что предложение написать статью Плеханов получил в начале ноября 1907 г., а в конце декабря она была уже закончена.

[2] Время написания примечаний определяется: 1) письмом переводчика к Плеханову от 21 сентября 1909 г. с благодарностью за присылку примечаний; 2) тем, что в одном из примечаний Плеханов рекомендует свою статью (первую из серии «О так называемых религиозных исканиях в России»), помещенную в сентябрьской книжке «Современного мира» за 1909 г.

Издавалась она довольно часто и при его жизни и посмертно. (Всего с 1908 по 1957 г. она выдержала свыше 40 изданий на разных языках.)

При включении «Основных вопросов марксизма» в Сочинения (т. XVIII) впервые на русском языке были напечатаны примечания к немецкому изданию. Они были отделены от примечаний к русскому изданию и отнесены в конец статьи. При этом были допущены некоторые неточности (одно примечание было пропущено вовсе, три были ошибочно указаны как имевшиеся и в русском издании 1908 г., и т. д.).

В Настоящем издании все примечания к немецкому изданию помещены подстрочно с соответствующей оговоркой. Русского оригинала этих примечаний не сохранилось, поэтому, как и в Сочинениях, они даются в переводе с немецкого языка. Имеющиеся в них цитаты из произведений Маркса и Энгельса даны по последним изданиям на русском языке.

Оригинал рукописи работы «Основные вопросы марксизма» до нас не дошел. Сохранился лишь автограф, который представляет собой, по всей вероятности, раннюю редакцию работы. Текст этой рукописи очень близок к окончательному тексту, но все же отличается от него. Рукопись не разбита на главы, некоторые места развиты менее подробно, отсутствуют некоторые примечания и т. д. Но ряд мест рукописи полностью совпадает с окончательным текстом.

В основу текста, печатаемого в настоящем издании, положено издание 1908 г. Некоторые библиографические исправления были сделаны с учетом ранней редакции рукописи. Кроме того, для уточнений использовалось немецкое издание 1910 г.

К стр. 125

[1] В экземпляре этой книги, сохранившейся в библиотеке Плеханова, против приведенного высказывания Адлера на полях Плехановым сделана заметка: «Адлер забыл это теперь».

[2] *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 10.

К стр. 126

[1] Модернизм — течение в католическом богословии конца XIX — начала XX в., представлявшее собой систему взглядов, направленную на «согласование» католического вероучения с современностью и наукой. В сентябре 1907 г. папа Пий X издал энциклику (послание «ко всему миру», т. е. ко всем католикам), в которой осудил модернизм.

[2] Предсказание Плеханова о возможности попыток «дополнения Маркса» Фомою Аквинским оказалось пророческим. Современные последователи Фомы Аквинского — неотомисты (неотомизм — официальная философия Ватикана) неоднократно делали попытки такого «дополнения» в целях одурачения трудящихся. Одной из последних попыток является выступление неотомиста М. Рединга, выпустившего в 1953 г. книгу «Фома Аквинский и Карл Маркс». Рединг доказывает, что К. Маркс и Ф. Аквинский имели будто бы одного общего учителя — Аристотеля, что имеется якобы много общего в их философских воззрениях, причем это общее он видит в «борьбе за реабилитацию... материального мира», в подчеркивании подчиненности единичного общему и т. д. и т. д.

[3] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 339—382. Примечания Плеханова к этой работе см. в Настоящем издании, т. I, стр. 453—503.

[4] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 83—145.

К стр. 127

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 4, Госполитиздат, 1955, стр. 65—185.

[2] Полное название первых трех томов этого издания: «Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle».

Hrsg. von F. Mehring. Stuttgart, 1902. Bd. I, II, III. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels vom März 1841 bis Oktober 1850 («Из литературного наследства К. Маркса, Ф. Энгельса и Ф. Лассаля». Издано Ф. Мерингом. Штутгарт 1902. Тт. I, II, III. Собрание сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса с марта 1841 до октября 1850). В т. IV входят письма Ф. Лассаля к К. Марксу и Ф. Энгельсу.

[3] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Из ранних произведений, Госполитиздат, 1956, стр. 17—98.

[4] «Deutsch - Französische Jahrbücher» издавался в Париже под редакцией К. Маркса и А. Руге на немецком языке. Вышел в свет только первый, двойной выпуск в феврале 1844 г. В нем были опубликованы произведения К. Маркса «К еврейскому вопросу», «К критике гегелевской философии права. Введение», а также произведения Ф. Энгельса «Наброски к критике политической экономии» и «Положение Англии. Томас Карлейль, «Прошлое и настоящее»» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Сочинения, т. 1, 1955, стр. 382—413, 414—429, 544—571, 572—597).

[5] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Из ранних произведений, стр. 258.

К стр. 128

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, Госполитиздат, 1955, стр. 3—230.

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 383—385.

[3] Плеханов имеет в виду книгу неокантианца Ф. А. Ланге «История материализма и критика его значения в настоящее время», т. I, II.

К стр. 131

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 353.

[2] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 265.

[3] См. там же, стр. 517.

Здесь и в дальнейшем Плеханов цитирует произведения Фейербаха по изданию: Sämtliche Werke. Leipzig, O. Wigand. Bd. I—X. 1846—1866.

[4] Плеханов цитирует книгу Фейербаха «Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza» («История новой философии от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы»). Русского перевода не имеется.

К стр. 132

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 60.

[2] См. *Ф. Ланге*, История материализма и критика его значения в настоящее время, Спб. 1899, стр. 396.

[3] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, стр. 146.

[4] Там же, стр. 139.

[5] См. там же, стр. 139 и 103.

К стр. 133

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 128.

[2] См. там же, стр. 127.

[3] См. там же, стр. 128.

[4] См. там же, стр. 159.

[5] См. там же, стр. 183.

К стр. 134

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 213—214.

[2] См. там же, стр. 155.
[3] Цитата из книги Фейербаха «Geschichte der neuern Philosophie», Werke, IV, 380 («История новой философии», Соч., IV, 380).

К стр. 135

[1] Ошибочная ссылка. Надо: Werke, IV, 392. Цитата из книги Фейербаха «Geschichte der neuern Philosophie» («История новой философии»).
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, стр. 146.
[3] Необходимо отметить ошибочность формулировки, допущенной здесь Плехановым. Спинозовское учение о субстанции является материалистическим. Но это не означает, что Маркс и Энгельс были спинозистами. Подобное утверждение стирает грань между марксизмом и предшествовавшими ему формами материализма.
[4] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 570.

К стр. 136

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 192—194, 565.
[2] *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, стр. 107.
[3] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 383.
[4] Процитировано неточно (поставлено Sein — бытие, вместо Leiden — страдание, изменен порядок фраз). У Фейербаха: «Ehe du die Qualität denkst, *fühlst* du die Qualität. Dem Denken geht das *Leiden* voran» («До того как ты помыслишь качество, ты чувствуешь это качество. Мышлению предшествует страдание» (*Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 121).

К стр. 137

[1] Правильно показывая, что марксизм является закономерным продолжением предшествовавших ему форм материализма, Плеханов здесь допускает ошибку, сближая теорию познания Маркса и теорию познания Фейербаха, забывая о качественных различиях между ними.
[2] См. Настоящее издание, т. II, стр. 346—361.

К стр. 138

[1] См. в русском переводе *А. Форель*, Мозг и душа. Доклад, прочитанный на 66-м съезде немецких естествоиспытателей и врачей в Вене, 26 сентября 1894 г., Спб., изд. «Вестник знания», 1912. Имеется также издание 1908 г.

К стр. 139

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 212.
[2] См. *Ф. Шеллинг*, Система трансцендентального идеализма, Соцэкгиз, 1936, стр. 132.
[3] См. *Н. Г. Чернышевский*, Избранные философские сочинения, т. III, Госполитиздат, 1951, стр. 536—556.

К стр. 140

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 183—184. Ср. также стр. 128—129.
[2] См. там же, стр. 117. В тексте неточная ссылка: вместо II, 263, нужно II, 249.
[3] См. *Э. Тэйлор*, Первобытная культура, Соцэкгиз, 1939, стр. 264.
[4] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 183.

К стр. 141

[1] На указываемых Плехановым страницах Гомперц говорит о том, что необходимость дать объяснение факту существования множества одинаковых предметов, в особенности видов животных и растений, приводит человека к вере в изначальные существа, обретающиеся в стране духов и являющиеся прообразами вещей. Эта тенденция человеческого ума, пишет Гомперц, лежит в основе учения Платона.

[2] Во всех предыдущих изданиях на русском языке книги «Основные вопросы марксизма» это примечание было пропущено.

[3] «Нищенская эклектическая похлебка» — выражение Энгельса из предисловия к книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Так Энгельс охарактеризовал немецкую философию, преподававшуюся в конце XIX в. в германских университетах.

[4] Полное название сборника: «Festschrift J. Rosenthal zur Vollendung seines 70. Lebensjahres gewidmet. Leipzig, 1906 («Юбилейный сборник, посвященный 70-летию И. Розенталя», Лейпциг 1906).

К стр. 142

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 199. Ссылка в тексте неточна: вместо II, 340, надо II, 339.

[2] Стилистическая шероховатость этой фразы является, по-видимому, результатом ошибки переписчика. В рукописи ранней редакции статьи это место отсутствует.

К стр. 143

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 224.

[2] См. там же, стр. 170. Ссылка в тексте ошибочная: вместо X, 187, надо II, 308.

К стр. 144

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 383—385.

[2] См. там же, стр. 384.

К стр. 145

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 202.

[2] См. там же, стр. 203.

[3] См. Настоящее издание, т. I, стр. 422—450.

К стр. 146

[1] См. *К. Маркс*, К критике политической экономии. Предисловие, Госполитиздат, 1953, стр. 7.

Из рукописи ранней редакции статьи видно, что, написав слова: «В своей «Критике гегелевской философии права», он показал, что взаимные отношения людей в обществе...», Плеханов собирался продолжить свою мысль. Затем зачеркнул это продолжение и вместо него привел цитату, начинающуюся словами: «правовые отношения...» и т. д., и вставил слова «писал он там». Получилось, что приведенная цитата находится в работе «Критика гегелевской философии права», что является ошибкой.

[2] Плеханов цитирует работу Ф. Энгельса «Положение Англии. Томас Карлейль, «Прошлое и настоящее»» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, Госполитиздат, 1955, стр. 585).

К стр. 147

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 203.

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 4, стр. 129—133.

К стр. 148

[1] См. *К. Маркс*, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 19.

[2] См. *Гегель*, Соч., т. V, Соцэкгиз, 1937, стр. 434.

К стр. 149

[1] См. *Гегель*, Соч., т. V, стр. 434—435.

[2] См. второй раздел статьи «Новый защитник самодержавия», Настоящее издание, т. I, стр. 384—391. В нескольких советских изданиях книги «Основные вопросы марксизма» этот отрывок давался в качестве приложения под названием «О «скачках» в природе и истории».

[3] *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, стр. 63.

[4] Вслед за этим в немецком издании 1910 г. следовала большая выдержка из предисловия Плеханова к работе Энгельса «Людвиг Фейербах» (см. Настоящее издание, т. III, стр. 77—87 от слов «Философия Маркса и Энгельса...» до слов «Многие не понимают...»).

Эти замечания о диалектике и логике были введены в немецкий текст согласно желанию Плеханова и в нескольких посмертных русских изданиях книги «Основные вопросы марксизма» давались в качестве приложения под названием «Диалектика и логика».

К стр. 150

[1] В русском переводе имеются следующие книги Гуго де-Фриза: «Мутации и периоды мутаций при происхождении видов», Спб. 1912; «Избранные произведения», М. 1932.

Плеханов преувеличивает значение работ де-Фриза. К. А. Тимирязев в статье «Основные черты истории развития биологии в XIX столетии писал: «... попытка Де-Фриза... ничего принципиально не изменяла и не дополняла в положениях Дарвина даже по частному вопросу об изменчивости. Дарвин также допускал изменчивость резкую, скачками, и более постепенную, общую, и ничто и теперь не принуждает приписывать первой из них не только исключительное, но даже преобладающее значение» (*К. А. Тимирязев*, Соч., т. VIII, Сельхозгиз, 1939, стр. 123).

[2] В русском переводе: *Р. Франсэ*, Философия естествознания. Современное положение дарвинизма, Спб. 1908.

[3] Оценка философии Гегеля как «алгебры революции» дана Герценом в XXV главе четвертой части «Былого и дум» (см. *А. И. Герцен*, Собрание сочинений в тридцати томах, т. IX, изд. АН СССР, 1956, стр. 23).

Приводя ссылки на «Людвига Фейербаха» Энгельса, Плеханов имеет в виду характеристику гегелевской философии, данную Энгельсом (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 341—346).

К стр. 151

[1] См. *К. Маркс*, Капитал, т. I, стр. 20.

[2] См. *Г. В. Плеханов*, Соч., т. X, стр. 199—252, а также т. IV Настоящего издания.

[3] См. *К. Маркс*, К критике политической экономии, стр. 7.

[4] О взглядах Г. В. Плеханова на роль географической среды в развитии общества см. в предисловии к III т. Настоящего издания.

[5] См. *Гегель*, Соч., т. VIII, Соцэкгиз, 1935, стр. 76—97.

К стр. 152

[1] См. *Л. Г. Морган*, Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации, изд. 2, Л. 1935, стр. 17.

[2] В русском переводе: *Ф. Ратцель*, Земля и жизнь, т. II, Спб. 1906, стр. 551—552.

К стр. 153

[1] См. *Гегель*, Соч., т. VIII, стр. 85.

[2] См. *К. Маркс*, Капитал, т. I, стр. 517.

[3] Неоднократно цитируемая в дальнейшем Плехановым книга F. Ratzel, Völkerkunde. Leipzig, Band I, II, III, 1885—1888, имеется и в русском переводе: *Ф. Ратцель*, Народоведение, т. I, II, Спб. 1900, 1901. Русское издание является сокращенным и не все цитируемые Плехановым места в нем имеются.

[4] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. I, стр. 63.

К стр. 154

[1] См. *Ф. Ратцель*, Народоведение, т. I, стр. 121—122.

К стр. 156

[1] Год издания указан неточно. Полное название книги Руссе: «Les maîtres de la guerre: Frédéric II, Napoléon, Moltke. Essai critique d'après les travaux inédits de M. le général Bonnal». Paris, 1899 («Мастера войны: Фридрих II, Наполеон, Мольтке. Критический очерк по неизданным материалам генерала Бонналя», Париж 1899).

К стр. 157

[1] См. *К. Маркс*, Капитал, т. I, стр. 517.

К стр. 158

[1] См. *Бокль*, История цивилизации в Англии, Спб. 1906, гл. II, стр. 16, 46—47.

К стр. 159

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. I, стр. 235—236.

К стр. 160

[1] *Гереро* — одно из племен Юго-Западной Африки, попавшее в 1884 г. под гнет германских империалистов. Колонизаторы установили для порабощенного населения режим кровавого террора — сжигали деревни, истребляли мужчин, женщин и детей, изгоняли оставшихся в живых в пустынные районы. Гереро и другие племена оказали героическое сопротивление: немцам потребовалось более 20 лет, чтобы сломить его. Своего высшего развития борьба достигла в восстании, начавшемся в январе 1904 г. В августе 1904 г. военные силы гереро были сломлены и началось преследование восставших, закончившееся их зверским истреблением в 1907 г. в безводной пустыне Омахеке. В. И. Ленин включил восстание гереро в «Опыт сводки главных данных всемирной истории после 1870 года»: «1904—07: Война с Гереро» (*В. И. Ленин*, Тетради по империализму, Госполитиздат, 1939, стр. 626).

К стр. 161

[1] См. *Э. Тэйлор*, Первобытная культура, стр. 410.

[2] См. *Г. Шурц*, История первобытной культуры, М. 1923, вып. II, стр. 625—632.

К стр. 162

[1] См. Настоящее издание, т. III, стр. 326—364.

[2] *Дилювиальный человек* — собирательное название для вымерших человеческих рас, живших до конца послеледниковой эпохи.

[3] Из указанных в тексте на русский язык переведены следующие книги: *Г. Шурц*, История первобытной культуры. Имеются издания: Спб.

1907; Спб. 1910; М. 1923 (в двух выпусках); *К. Штейнен*, Среди первобытных народов Бразилии. Есть несколько изданий, последнее — М. 1935; *Э. Гроссе*, Происхождение искусства, М. 1899; *К. Бюхер*, Работа и ритм, Спб. 1899, и М. 1923; *Мортилье, Габр. и Адр*, Доисторическая жизнь. Происхождение и древность человека, Спб. 1903.

Из работ М. Гернеса переведены другие, близкие по теме к указанным: «История первобытного человечества», Спб. 1898, и «Культура доисторического прошлого», ч. I—III, М. 1913—1914.

К стр. 163

[1] См. *К. Бюхер*, Работа и ритм, «Новая Москва», 1923, стр. 264.
[2] См. там же, стр. 259.

К стр. 164

[1] Данное высказывание Плеханова является характерным для его меньшевистской концепции по вопросу о характере и движущих силах русской революции. Считая, что революция в России должна произойти по образцу буржуазных революций Запада, Плеханов, как и большинство лидеров II Интернационала, придерживался ошибочного взгляда, будто буржуазную революцию от социалистической революции всегда должна отделять целая историческая эпоха. Не понимая условий новой эпохи, эпохи империализма, Плеханов считал, что в России, позднее вступившей на путь промышленного развития, в стране с преобладанием крестьянского населения, еще не созрел конфликт между производительными силами и капиталистическими производственными отношениями и поэтому в России, якобы, отсутствуют объективные условия для социалистической революции.

[2] См. *К. Маркс*, К критике политической экономии, стр. 7—8.

К стр. 165

[1] См. *К. Маркс*, К критике политической экономии, стр. 8.

[2] Плеханов, очевидно, имеет в виду примечание Энгельса к третьему (1883 г.) изданию I тома «Капитала», где Энгельс пишет: «Позднейшие основательные исследования первобытного состояния человечества привели автора [т. е. Маркса. — *Ред.*] к выводу, что первоначально не семья развилась в род, а, наоборот, род был первоначальной естественно сложившейся формой человеческого общества, покоящегося на кровном родстве, так что различные формы семьи развиваются лишь впоследствии из начавшегося разложения родовых союзов» (см. *К. Маркс*, Капитал, т. I, стр. 359. Примечание).

См. также предисловие Энгельса к первому изданию 1884 г. его книги «Происхождение семьи, частной собственности и государства», Госполитиздат, 1953, стр. 5.

К стр. 167

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. I, стр. 10—11.

[2] См. там же, стр. 26.

К стр. 168

[1] Плеханов имеет в виду брошюру Бернштейна «Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie» («Предпосылки социализма и задачи социал-демократии»), вышедшую в марте 1899 г. Бернштейн, в частности, утверждал, будто «... Маркс и Энгельс первоначально приписывали неэкономическим факторам значительно меньшую долю влияния... нежели в позднейших своих сочинениях» (*Э. Бернштейн*, Проблемы социализма и задачи социал-демократии, М. 1901, стр. 24—25).

[2] Цитата из письма Ф. Энгельса И. Блоху от 21—22 сентября 1890 г. (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные письма, Госполитиздат, 1953, стр. 423).

[3] Цитата из письма Ф. Энгельса Г. Штаркенбургу от 25 января 1894 г. (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные письма, стр. 470).

К стр. 169

[1] Цитата из письма Энгельса Штаркенбургу от 25 января 1894 г. (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные письма, стр. 470).

К стр. 170

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные письма, стр. 470.

[2] Последние слова являются противопоставлением названию сочинения И. Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки».

К стр. 171

[1] Это подстрочное примечание было опущено в немецком издании «Основных вопросов марксизма», 1910 г.

К стр. 172

[1] *Fabliau* — фабльо, в средневековой французской литературе небольшой стихотворный рассказ о смешных или нелепых происшествиях, написанный обычно восьмисложными строками, которые рифмуются попарно.

Chansons de geste (букв.: песни о деяниях) — героические поэмы средневекового французского эпоса.

К стр. 173

[1] Более подробно Плеханов развил эти мысли в статье «Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии». Там же он говорит об общественных причинах, которые породили школу Давида (см. Соч., т. XIV, стр. 111—113).

К стр. 178

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные письма, стр. 470—471.

[2] См. Настоящее издание, т. II, стр. 300—334.

[3] См. там же, стр. 454—503.

К стр. 179

[1] Полное название книги Фейергерда: «Die Entstehung der Stile aus der politischen Ökonomie. Eine Kunstgeschichte von Franz Feuerherd. Erster Teil: Die bildende Kunst der Griechen und Römer. Braunschweig und Leipzig Verlag von R. Sattler, 1902 («Происхождение стилей из политической экономии. История искусства. Часть I. Изобразительное искусство греков и римлян. Изд. Р. Сатлер, Брауншвейг и Лейпциг 1902).

К стр. 180

[1] В рукописи ранней редакции статьи: «... чтобы дать надлежащее место всем «факторам» исторического развития».

[2] Эта «формула» в первоначальном виде была высказана Плехановым в 1893 г. в работе «Очерки по истории материализма» (см. Настоящее издание, т. II, стр. 171).

К стр. 181

[1] Полное название книги Шено: *Chesneau Ernest,* La peinture française au XIX-e siècle. Les chefs d'école: L. David, Gros, Gericault, Decamps, Ingres, E. Delacroix. 3-e éd. Paris 1883 (*Шено Эрнест*, Французская

живопись XIX в. Вожди школы: Л. Давид, Гро, Жерико, Декан, Энгр, Е. Делакруа, изд. 3. Париж 1883).

К стр. 182

[1] *I. Taine*, Philosophie de l'art. 5 éd. Paris 1890, I, p. 116. В русском переводе: *И. Тэн*, Чтения об искусстве, Спб. 1912, стр. 79.

К стр. 183

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, стр. 139.

К стр. 184

[1] См. *Г. Лансон*, История французской литературы. XVII век, Спб. 1899, стр. 40—47.

[2] В статье «Несколько слов в защиту экономического материализма» (см. Настоящее издание, т. II, стр. 205) Плеханов цитирует это мнение Сисмонди.

[3] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 90.

К стр. 185

[1] Выражение К. Маркса из послесловия ко второму изданию первого тома «Капитала» (*К. Маркс*, Капитал, т. I, стр. 20).

К стр. 186

[1] При изучении народа, говорит Ратцель, мы начинаем с почвы, на которой он живет и действует, понимая под почвой окружающую среду в широком смысле слова (воздух, свет, возделываемая земля и т. д.). Эти географические элементы являются основанием исследования и определяют его рамки, но «...не следует видеть в этом *выдвигании на первое место географического элемента* как бы выражения материалистического воззрения на человека и его историю» (*Ф. Ратцель*, Земля и жизнь, т. II, Спб. 1906, стр. 650).

[2] См. *Ф. Ратцель*, Народоведение, т. I, Спб. 1900, стр. 25—26.

[3] «Святой Макс» — глава из работы К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология». Плеханов цитирует ее по журналу «Документы социализма» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 3, стр. 283—284).

[4] Процесс Гардена — Мольтке. Известный германский публицист Максимилиан Гарден (литературный псевдоним Исидора Витковского, 1861—1927) выступил в 1907 г. с рядом сенсационных статей на тему о разложении и разврате среди лиц, близких к Вильгельму II (ген. Мольтке, Ф. Эйленбург и др.). Это привело к громкому процессу, который хотя и окончился присуждением Гардена к штрафу, но способствовал разоблачению вильгельмовской клики.

К стр. 187

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 4, стр. 133.

К стр. 188

[1] См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, стр. 267.

К стр. 189

[1] См. там же, стр. 107.

К стр. 190

[1] Принудительное отчуждение земли — см. следующее примечание.

К стр. 191

[1] Кадетская аграрная программа была принята на учредительном съезде кадетской партии в октябре 1905 г. Пытаясь завоевать на свою сто-

рону крестьянство, кадеты вставили в программу пункт о возможности расширения крестьянской земельной собственности за счет выкупаемых по «справедливой» цене земель государственного, монастырского и частного фондов. В программе говорилось даже о «принудительном отчуждении» для этой цели части помещичьих земель. Однако кадеты были главной партией либеральной буржуазии и их политика в аграрном вопросе сводилась к сохранению помещичьего землевладения и развитию капиталистических отношений в сельском хозяйстве. «Кадеты, — писал Ленин, — хотят сохранить помещичье землевладение путем уступок. Они предлагают крестьянам выкуп, который уже однажды, в 1861 году, разорил крестьян...» (Соч., т. 11, стр. 294).

[2] *К. Маркс*, К критике политической экономии, стр. 7.

[3] См. *Р. Штаммлер*, Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории, т. II, Спб. 1907, стр. 61 и сл.

К стр. 192

[1] *Ф. Шеллинг*, Система трансцендентального идеализма, стр. 344. Ссылка в тексте на год издания и страницы во всех предыдущих изданиях была ошибочной.

[2] См. Настоящее издание, т. I, стр. 507—730.

К стр. 193

[1] Речь идет о различных течениях неокантианства и в особенности о баденской школе неокантианства. Риккерт, Виндельбанд и другие ее представители пытались доказать, что не существует объективных закономерностей общественного развития и невозможна сама наука об обществе. Они утверждали, что в отличие от естествознания, которое оперирует якобы только общими понятиями, игнорируя единичное, общественные науки имеют дело только с индивидуальными, неповторимыми событиями. Поэтому-де наука об обществе обречена на то, чтобы лишь внешне описывать явления общественной жизни. Неокантианцы выступали под лозунгом «критицизма» (термин, которым Кант характеризовал свою философию) и развивали реакционные и идеалистические стороны учения Канта.

Этими идеями неокантианцев широко пользовались противники марксизма в борьбе против исторического материализма.

К стр. 194

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 127.

К стр. 195

[1] *К. Маркс*, К критике политической экономии, стр. 8.

К стр. 196

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, стр. 90.

[2] Восклицание из работы Чернышевского «Критика философских предубеждений против общинного владения» (см. *Н. Г. Чернышевский*, Избранные философские сочинения, т. II, Госполитиздат, 1950, стр. 492).

ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ ГОДОВЩИНА СМЕРТИ КАРЛА МАРКСА

Написанная в начале 1908 г. статья предназначалась, по-видимому, для итальянской печати. Об этом говорит как надпись Плеханова на одном из листов рукописи (надпись поясняет текст и обращена к А. Балабановой, переводившей в том же 1908 г. другие статьи Плеханова на итальянский язык), так и то, что в тексте статьи Плеханов приводит примеры, рассчи-

таииые специальио на итальянского читателя (книга «почтенного итальянского реформиста», итальянская школа «чистой экономии» и т. д.).

В архиве Дома Плеханова хранится рукопись — полный черновой автограф статьи на 12 страницах.

Была ли статья опубликована в итальянской печати — установить не удалось. На русском языке она впервые напечатана в журнале «Вестник Коммунистической академии», 1933, № 2—3, стр. 176—179. В журнале были допущены опечатки, исправленные во второй публикации: «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. V, Соцэкгиз, 1938, стр. 242—246.

В настоящем издании статья печатается по рукописи.

К стр. 198

[1] Ввиду важности этого варианта, находящегося среди черновых набросков статьи, редакция поместила его в подстрочном примечании.

К стр. 199

[1] Плеханов имеет в виду книгу И. Бономи «Le vie nuove del socialismo». Milano — Palermo — Napoli, Remo Sandron, 1907. (Biblioteca di scienze socialie e politiche. № 68) («Новые пути социализма». Милан — Палермо — Неаполь. Изд. Р. Сандрон, 1907 («Библиотека социально-политических наук», № 68)). Книга была подвергнута Плехановым критике в статье «Энрико Леонз и Иваное Бономи» — второй из серии статей «Критика теории и практики синдикализма» (см. *Г. В. Плеханов*, Соч., т. XVI, стр. 62—126, в особенности стр. 122—123).

[2] Одним из представителей «новейшего манчестерства» в Италии являлся буржуазный экономист М. Панталеони, главные труды которого посвящены «чистой экономии» («Principii di economia pura», 1894; «Scritti varii di economia», 1904 и др.).

Плеханов пишет о нем (указывая, что он является врагом всякого государственного вмешательства в экономическую жизнь) и о его влиянии на анархо-синдикалистов в статье «Артуро Лабриола» — первой из серии статей «Критика теории и практики синдикализма» (см. Соч., т. XVI, стр. 6).

К стр. 200

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения в двух томах, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 44—79.

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 4, Госполитиздат, 1955, стр. 126. Цитата вписана в рукопись неизвестной рукой.

[3] Отрицание Плехановым абсолютного обнищания рабочего класса в буржуазном обществе неверно. Многочисленные факты доказывают, что в капиталистическом обществе происходит процесс абсолютного обнищания пролетариата. Неосновательна также его ссылка на К. Маркса, который доказал, что накопление капитала сопровождается абсолютным и относительным обнищанием пролетариата.

[4] Имеются в виду работы английского писателя и статистика Чарлза Бутса (1840—1916), занимавшегося изучением условий жизни необеспеченных слоев населения. Главный, многотомный, труд Бутса «Life and labour of the people in London» (1889—1903) содержит обширный статистический материал об условиях жизни лондонской бедноты. Две книги Бутса сохранились в библиотеке Плеханова: «The aged poor in England and Wales» (1894) и «Pauperism, a picture» (1892).

MATERIALISMUS MILITANS

Три письма «Materialismus militans» («Воинствующий материализм»), направленные, главным образом, против одного из видных представителей русского махизма — А. Богданова, получили одобрительную оценку

В. И. Ленина, который говорил о «большой заслуге» Плеханова в борьбе с махистами в разгар махизма (см. В. И. Ленин, Соч., т. 36, стр. 237).

Борец за научное материалистическое мировоззрение, Плеханов был противником махистских поползновений Богданова, проявившихся уже в начале 900-х годов. Но тогда он недооценивал их опасность, не придавал им серьезного значения.

В письме Горькому от 25 февраля 1908 г. Ленин рассказывает о том, как в период совместной работы с Плехановым в редакции «Искры» и «Зари» они обсуждали философские шатания Богданова: «С Плехановым, когда мы работали вместе, мы не раз беседовали о Богданове. Плеханов разъяснял мне ошибочность взглядов Богданова, но считал это уклонение отнюдь не отчаянно большим... Плеханов смотрел тогда на Богданова как на союзника в борьбе с ревизионизмом, но союзника, ошибающегося постольку, поскольку он идет за Оствальдом и далее за Махом» (Соч., т. 13, стр. 412).

Ленин вспоминает, как в 1904 г. он писал Богданову, что последний «... своими писаниями сугубо разубеждает в правильности своих взглядов и сугубо убеждает в правильности взглядов Плеханова» (Там же, стр. 411). Об этом же Ленин писал в 1906 г. в «Записках рядового марксиста по философии», к сожалению не дошедших до нас.

7 февраля 1908 г., после выхода в свет махистского сборника «Очерки по философии марксизма», Ленин писал Горькому: «... *все* мои симпатии *они* толкают *к Плеханову!*.. В философии он отстаивает правое дело. Я — за материализм, против «эмпирио-» и т. д.» (Соч., т. 34, стр. 332).

Непосредственным толчком к написанию работы «Materialismus militans» послужило «Открытое письмо Плеханову», помещенное А. Богдановым в ежемесячнике «Вестник жизни», 1907, № 7 (и потому все три «письма» Плеханова имеют подзаголовок «Ответ г. Богданову»). Но более глубокой причиной их появления являлась необходимость дать отпор духовным оруженосцам реакции, пытавшимся подменить марксизм махизмом.

К работе над статьями Плеханов приступил в начале 1908 г.

Первая статья (письмо) была помещена летом 1908 г. в № 6—7 (май — июнь) меньшевистского органа «Голос социал-демократа».

В сентябре было закончено второе письмо.

5 октября 1908 г. Плеханов писал одному из редакторов «Голоса социал-демократа», Мартынову, который пытался сократить критическую статью Плеханова: «Я не знаю, сколько именно букв в моей статье, но я знаю, что сокращать ее нельзя... Войдите же в мое положение: меня просили, — прямо настаивали, — начать полемику с Богдановым. Я долго отнекивался: Дан свидетель. Наконец, я берусь за перо, уничтожаю эту бестию, и теперь мне говорят: «надо сократить или отложить». Видали ли Вы кота с мышью во рту? Попробуйте посоветовать ему «сократить» или «отложить» его добычу: он только зарычит. Так и я: ни сокращать, ни откладывать не могу, теперь во мне говорит чувство охотника, от которого может уйти дичь... Богданов должен умереть сейчас и «sans phrases» [без разговоров]...» («Переписка Г. В. Плеханова и П. Б. Аксельрода», М. 1925, стр. 266. См. также фото двух страниц этого письма Плеханова в Настоящем издании, т. III, стр. 205—206).

В результате непреклонной позиции Плеханова второе письмо было напечатано без сокращений в № 8—9 (июль — сентябрь) «Голоса социал-демократа», вышедшем в октябре 1908 г.

Третье письмо уже не появилось в «Голосе...», с редакцией которого Плеханов разошелся в конце 1908 г., а было написано специально для сборника его статей «От обороны к нападению» (1910). Включая в сборник все три статьи против А. Богданова, Плеханов писал в предисловии по адресу эмпириокритиков: «Иные из этих тружеников даже называют и искренно считают себя врагами буржуазии. Таковы у нас гг. А. Богданов и

А. Луначарский. Но о таких людях в лучшем случае можно сказать только то, что их сердце находится в жестоком разладе с их головою: голова работает на пользу именно того класса, против которого возмущается сердце» (*Г. В. Плеханов*, От обороны к нападению, Спб. 1910, стр. IV).

При жизни Плеханова письма больше не переиздавались. В 20—30-е годы они выходили несколько раз в различных издательствах. В 1938 г. в «Литературном наследии Г. В. Плеханова» (сб. V) были опубликованы подготовительные материалы к письмам, замечания на книги А. Богданова, Э. Маха и др.

В архиве Плеханова сохранились черновые автографы писем (не полностью) и переписанная неизвестной рукой копия второй статьи с его поправками.

В Настоящем издании текст дан по зарубежному бесцензурному изданию «Голоса социал-демократа» (I и II письмо) и по сборнику «От обороны к нападению» (III письмо), причем те изменения и дополнения в первом и втором письмах, которые Плеханов сделал для сборника, внесены в настоящее издание, дополнения выделены угловыми скобками ⟨ ⟩. Те изменения, которые он внес, по всей вероятности, ради цензуры, не приняты во внимание. Так, например, в тексте сборника он заменял: «социал-демократ» на «марксист», «революционная теория» на «передовая теория», «социал-демократические рабочие» на «сознательные рабочие», «христианские догматы» на «магометанские догматы» и т. д. Не принята во внимание и довольно частая замена им слова «товарищи» (в тексте «Голоса ...») на слово «единомышленники» (в тексте сборника). Некоторые разночтения оговорены в примечаниях.

ПИСЬМО ПЕРВОЕ

К стр. 202

[1] Эпиграфом к каждому из трех писем Плеханов избрал восклицание Жоржа Дандена, персонажа из одноименной комедии Мольера (д. I, явл. IX). Незадачливый крестьянин Данден узнает о неверности своей легкомысленной жены-дворянки. Однако хитрая женщина прибегает к таким уловкам, что муж вынужден просить извинения у своего соперника за якобы неосновательные подозрения. Оставшись один, он признается самому себе, что поступил глупо, связавшись с такой женой («...ты этого хотел, Жорж Данден...»). Выбор этого эпиграфа объясняется тем, что Богданов в «Открытом письме Плеханову» сам вызывал Плеханова на критику эмпириомонизма.

[2] «Вы лично ограничились многократными сообщениями о том, что вы очень отрицательно относитесь ко мне и моим взглядам, — заявлял Богданов. — ... А ваши аргументы по-прежнему сокрыты где-то глубоко... Вот уже скоро три года, Вы, тов. Плеханов, полемизируете с «эмпириомонизмом» — в кредит...» («Вестник жизни», 1907, № 7, стр. 48—50).

Действительно, до появления настоящих писем Плеханов не выступал с развернутой аргументацией против махизма, ограничиваясь отдельными критическими замечаниями в других своих работах.

В воспоминаниях Г. Шкловского («Пролетарская революция», 1927, № 1 (60)) говорится о том, как в мае—июне 1905 г. Ленин выражал свое недовольство тем, что Плеханов «... отделывается только сердитыми фразами и ни одной статьи не написал по существу против Богданова и его друзей» (стр. 13). В письме Горькому от 24 марта 1908 г., заявляя, что «Плеханов *всецело* прав против них по существу...», Ленин отмечал вместе с тем, что Плеханов «... не умеет или не хочет, или ленится...» высказать свое мнение «*конкретно*, обстоятельно, просто...» (Соч., т. 34, стр. 338).

Однако с течением времени Плеханову все яснее становилась необходимость развернутого выступления против махизма в печати. По-видимому, оказывали свое влияние на него и письма к нему рядовых партий-

цев, говоривших об этой необходимости. В архиве Плеханова сохранилось несколько таких писем (см. «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. V, стр. 308—312).

[3] Статья Плеханова «Иосиф Дицген», являющаяся рецензией на книгу И. Дицгена «Аквизит философии и письма о логике» и на книгу Э. Унтермана «Антонио Лабриола и Иосиф Дицген», была помещена в журнале «Современный мир», 1907, № 7—8 (см. Настоящее издание, т. III, стр. 106—123).

К стр. 203

[1] Черносотенец И. А. Думбадзе прославился произволом и беззаконием, которые он чинил в Ялте в 1906, и в последующие годы, занимая пост ялтинского градоначальника. Одним из проявлений его самодурства была высылка из города многих лиц, оказавшихся чем-либо неугодными для него.

Фамилия Думбадзе была в первом письме упомянута трижды, но в сборнике «От обороны к нападению» Плеханов изменил текст, оставил только одно, первое, упоминание, заменив два других эпитетами «философствующий помпадур», «тот или другой инквизитор».

К стр. 209

[1] Статья Плеханова «Критика теории и практики синдикализма. Статья первая. Артуро Лабриола», содержащая критику книги Арт. Лабриолы «Реформизм и синдикализм», была помещена в журнале «Современный мир», 1907, № 11, 12 (см. *Г. В. Плеханов*, Соч., т. XVI, стр. 3—62).

[2] Луначарский представлял течение так называемого богостроительства и в ряде печатных выступлений заявлял о необходимости создания новой религии, обещал будущее «научному социализму в его религиозном значении». В 1907 г. он выступил со статьей «Будущее религии» (журнал «Образование», № 10, 11), которую Плеханов в рецензии «П. Я. Чаадаев» назвал «религиозным откровением пророка А. Луначарского» (Соч., т. XXIII, стр. 15); в 1908 г. Луначарский выпустил книгу «Религия и социализм», где пытался теоретически обосновать богостроительство. Плеханов посвятил критике взглядов Луначарского раздел статьи «Еще о религии» (вторая из серии статей «О так называемых религиозных исканиях в России»), помещенной в 1909 г. в № 10 журнала «Современный мир» (см. Настоящее издание, т. III, стр. 370—389).

[3] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, 1955, стр. 591.

[4] «Все эпохи, которые считаются ретроградными и разлагающимися, — субъективны; все же прогрессивные эпохи — объективного направления» («Разговоры Гёте, собранные Эккерманом», ч. 1, Спб. 1891, стр. 223).

К стр. 210

[1] *П. Струве*, Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России, вып. I, Спб. 1894.

Критике этой книги посвящена работа В. И. Ленина «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (*В. И. Ленин*, Соч., т. 1, стр. 315—484).

[2] В тексте «Голоса социал-демократа»: «некоторые из моих сотоварищей».

[3] Статья П. Б. Струве «Свобода и историческая необходимость» была помещена в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1897 г., в кн. 36 (1).

[4] В. И. Ленин неоднократно подчеркивал необходимость выступления Плеханова против Струве в печати. Так, в письме А. Н. Потресову 2 сентября 1898 г. он писал: «... меня крайне удивляет, почему это автор «Beiträge zur Geschichte des Materialismus» [«Очерков по истории материализма», т. е. Плеханов] не высказывался в русской литературе и не

высказывается решительно против неокантианства, предоставляя Струве и Булгакову полемизировать о частных вопросах этой философии, как будто бы она уже вошла в состав воззрений русских учеников» (т. е. марксистов) (Соч., т. 34, стр. 5—6). В письме к нему же 27 июня 1899 г. Ленин высказывал недовольство тем, что Плеханов продолжал молчать: «...Не понимаю только одного, как *мог* Каменский [псевдоним Плеханова] оставить без ответа статьи Струве и Булгакова в «Новом Слове» против Энгельса! Не объясните ли Вы мне этого?» (Соч., т. 34, стр. 21). В 1901—1902 гг. Плеханов выступил против Струве в статьях ««Критика наших критиков», ч. 1. Г-н П. Струве в роли критика марксовой теории общественного развития» (см. настоящее издание, т. II, стр. 504—633).

[5] *Сова, обучавшая орла по звуковому методу,* — персонаж сказки Салтыкова-Щедрина «Орел-меценат» (*Н. Щедрин (М. Е. Салтыков),* Полное собрание сочинений, т. XVI, Гослитиздат, 1937, стр. 102—109).

К стр. 211

[1] В тексте сборника «От обороны к нападению»: «на одном философском собрании». Речь идет об одном из двух диспутов, происходивших в 1908 г. в Женеве. На первом, в июне месяце, философский реферат прочел А. А. Богданов и с резкой критикой махизма выступил И. Ф. Дубровинский, используя в качестве материала для выступления «Десять вопросов референту», написанные В. И. Лениным (см. *В. И. Ленин,* Соч., т. 14, стр. 1—4).

На другом диспуте, о котором упоминает Плеханов, доклад делал А. М. Деборин и оппонентами выступили: со стороны материалистов — Плеханов, со стороны махистов — А. А. Богданов и А. В. Луначарский. По свидетельству А. М. Деборина, свою речь на диспуте Плеханов использовал для первых двух писем настоящей работы.

В архиве Плеханова сохранились сделанные его рукой заметки карандашом на 4 страницах. Они представляют собой, по всей вероятности, наброски к выступлению на диспуте (в «Литературном наследии Г. В. Плеханова», сб. V, опубликованы под заглавием «Запись прений на реферате», стр. 238—239).

В конце этой записи Плеханов написал: «Я считаю, что философия пролетариата уже создана, а Богданов еще ищет ее элементов у Маха».

К стр. 214

[1] *«Исследования о материи и духе»* — см. *Д. Пристли,* Избранные сочинения, Соцэкгиз, 1934, стр. 3—79. Полемика Пристли с Прайсом нашла отражение в непереведенной на русский язык книге Пристли «Свободная дискуссия об учении материализма и о философской необходимости в переписке между доктором Прайсом и Пристли» (Лондон 1778).

[2] См. Настоящее издание, т. II, стр. 79—127.

К стр. 215

[1] В тексте «Голоса социал-демократа»: «Что касается Вас, то Вы, вероятно, вследствие Вашего близкого духовного родства с покойным Тредьяковским, очень далеки от обладания подобным мастерством».

К стр. 217

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 341.

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 2, 1955, стр. 145.

К стр. 218

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 2, 1955, стр. 146.

В сатире «Басня о пчелах» (1705) английский демократический писатель-моралист Мандевиль в аллегорической форме подверг острой критике

пороки буржуазного общества, яркими красками обрисовав разложение нравов «пчелиного роя».

[2] Статья Ф. Энгельса «Программа бланкистских эмигрантов Коммуны» представляет собой II раздел его работы «Эмигрантская литература» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. XV, 1935, стр. 224—230).

К стр. 219

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 340.
[2] О Лагарпе см. Настоящее издание, т. II, примечание к стр. 81.

К стр. 220

[1] Альбион — древнее название Британских островов.
[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 99.

К стр. 221

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 104.
[2] См. *Ф. А. Ланге*, История материализма и критика его значения в настоящее время, Спб. 1899, стр. 187.
[3] *Лукреций*, О природе вещей, изд. АН СССР, 1946, стр. 11.

К стр. 223

[1] Французский реакционный писатель Морис Баррес, начав в своих первых произведениях с проповеди беспредельного индивидуализма, стал затем воинствующим идеологом империалистической реакции, что, в частности, проявилось в его трилогии «Роман национальной энергии» (1897—1902).

[2] В тексте сборника «От обороны к нападению» Плеханов изменил это место, выбросив имя Авенариуса и опустив следующую фразу. Эти исправления показывают, как изменились планы Плеханова в отношении содержания следующего письма. По-видимому, сначала он предполагал посвятить второе письмо критике взглядов и Маха и Авенариуса, но потом изменил свои намерения и написал второе письмо, главным образом о Махе.

[3] Плеханов имеет в виду свою книгу «Очерки по истории материализма» (см. Настоящее издание, т. II, стр. 33—194).

К стр. 224

[1] «Союз монистов» — общество, основанное Геккелем в 1906 г. с целью борьбы с религиозным мракобесием и пропаганды «монистического» мировоззрения. Будучи не вполне последовательным, Геккель отрекался от термина «материалист» и называл свой естественно-исторический материализм «монизмом». См. о Геккеле в статье Плеханова «Основные вопросы марксизма» (Настоящее издание, т. III, стр. 138).

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 352.

ПИСЬМО ВТОРОЕ

К стр. 227

[1] См. Настоящее издание, т. II, стр. 403—422, 423—441.

К стр. 228

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 170.
[2] *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 42.

К стр. 231

[1] В замечаниях к 33-й странице книги Э. Маха «Анализ ощущений» Плеханов иронизирует: «Не тела вызывают ощущ[ения], а комплексы

элементов образуют тела. Хорошо. Они же образуют и других людей» («Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. V, стр. 223).

В тексте здесь и в дальнейшем Плеханов цитирует «Анализ ощущений» по русскому переводу, вышедшему в Москве в 1907 г. с вступительной статьей А. Богданова.

[2] *Д. Пристли*, Исследования о материи и духе (Избранные сочинения, стр. 3—79, 123—142).

[3] См. вариант последующего текста в «Литературном наследии Г. В. Плеханова», сб. V, стр. 212—213.

К стр. 233

[1] См. Настоящее издание, т. I, стр. 485—486.

[2] См. Настоящее издание, т. II, стр. 403 и след.

К стр. 237

[1] См. Настоящее издание, т. III, стр. 448—480.

[2] Статья «Материализм или кантианизм» (см. Настоящее издание, т. II, стр. 423—441).

[3] Одно из своих произведений Фихте назвал «Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию».

К стр. 238

[1] См. Настоящее издание, т. II, примечание 1 к стр. 447.

[2] См. Настоящее издание, т. III, стр. 133 и сл.

[3] Статья «Еще раз материализм» (см. Настоящее издание, т. II, стр. 447).

К стр. 241

[1] См. *И. М. Сеченов*, Избранные философские и психологические произведения, Госполитиздат, 1947, стр. 359.

[2] См. Настоящее издание, т. I, стр. 480.

[3] См. там же, стр. 480—481.

К стр. 242

[1] См. Настоящее издание, т. I, стр. 481.

К стр. 243

[1] Излагая и защищая марксистскую теорию познания, Плеханов допустил ошибку, когда считал, что представления человека являются условными знаками, иероглифами, а не копиями действительных вещей и процессов природы. Известно, что В. И. Ленин резко раскритиковал агностическую теорию иероглифов Гельмгольца и отмечал, что «Плеханов сделал явную ошибку при изложении материализма», что «махисты... набросились с особенной радостью на плехановские «иероглифы» ... провозя контрабандой свое отречение от материализма под флагом критики «иероглифизма»» (*В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 226, 219—220).

К стр. 245

[1] См. Настоящее издание, т. I, стр. 481.

[2] *Гегель*, Наука логики, Соч., т. V, Соцэкгиз, 1937, стр. 581.

К стр. 247

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 570, 192—194, 565.

[2] См. там же, стр. 212.

[3] «Блаженный Анатолий» — А. В. Луначарский.

[4] См. Настоящее издание, т. III, стр. 133 и сл.

К стр. 249

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Избранные произведения, т. II, стр. 90.
[2] См. там же, стр. 91.

К стр. 250

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Избраные произведения, т. II, стр. 91.
[2] Плеханов в кавычки взял выражение из стихотворения Г. Гейне «К Лазарю»:

Брось свои иносказанья
И гипотезы святые,
На проклятые вопросы
Дай ответы нам прямые
(Перев. *М. Михайлова*).

В современном Плеханову переводе вместо «гипотезы святые» стояло «гипотезы пустые».

К стр. 251

[1] См. Настоящее издание, т. II, стр. 403—447.

К стр. 255

[1] Согласно учению Лейбница (монадологии), мир состоит из простых и неделимых субстанций, «атомов природы», индивидуальных и неповторимых монад. Монады не могут изменяться под внешним воздействием, не могут иметь физического влияния друг на друга. Единство же и согласованность монад, внутреннее единство вселенной создано, по Лейбницу, богом, который установил гармонию между монадами, «предустановленную гармонию».

К стр. 257

[1] «Наукословием» или «Наукоучением» (Wissenschaftslehre) Фихте называл подлинную, с его точки зрения, философию и прежде всего собственную философию субъективного идеализма. Наукоучение должно, по Фихте, из одного вполне достоверного исходного положения вывести, развить все многообразие, все богатство категорий познания.

ПИСЬМО ТРЕТЬЕ

К стр. 265

[1] См. *Ф. Энгельс,* Анти-Дюринг, стр. 10.

К стр. 269

[1] Последователь И. Дицгена П. Дауге пытался заменить диалектический материализм сочиненным им «натурмонизмом» и, одобряя Богданова, выражал надежду, что последний, «развивая и расширяя свою начатую философскую работу», придет в конце концов к «пролетарскому натурмонизму» (см. Настоящее издание, т. III, стр. 110).

К стр. 274

[1] Выдвигая этот тезис, Ньютон подчеркивал, что предпочитает основываться на твердо установленных фактах.

К стр. 276

[1] См. *Ф. Энгельс,* Анти-Дюринг, стр. 49—50.
[2] Выражение из древнего русского летописного свода «Повесть временных лет». Автор ее рассказывает, будто в 862 г. представители славянских племен пришли к варягам и сказали им: «Земля наша велика и обиль-

на, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами». Современная историческая наука доказала несостоятельность утверждений автора летописи о призвании варягов.

К стр. 279

[1] См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, стр. 50.

К стр. 288

[1] Плеханов ошибся. В действительности этот тезис, как и два других, цитируемых ниже, находятся в другой работе Фейербаха — «Grundsätze der Philosophie der Zukunft» («Основные положения философии будущего»). Werke, Bd. II. Leipzig, 1846, S. 322. См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 183.

[2] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 186.

К стр. 289.

[1] *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 183.

К стр. 297

[1] Геккель был сторонником гилозоизма, теории всеобщей одушевленности материи. Согласно его учению, материя и дух неразрывно связаны. Уже атомы, являющиеся последними элементами бытия, обладают ощущением. Живым клеткам присуща душа, причем с развитием особых «душевных клеток» появляется сознание.

[2] Перефразированные выражения из стихотворения Г. Гейне «Доктрина»:

Бей в барабан, и не бойся беды,
И маркитантку целуй вольней!
Вот тебе смысл глубочайших книг,
Вот тебе суть науки всей.
(*Г. Гейне*, Собрание сочинений,
т. 2, Гослитиздат, 1957, стр. 105).

К стр. 300

[1] Каутский, как и другие вожди западной социал-демократии, проявлял примиренчество как к кантианству, так и к махизму. Это вызвало возражения со стороны Плеханова, который в письме к Каутскому 26 февраля 1908 г. писал: «...Мне кажется, что наши немецкие товарищи все более и более отворачиваются от материализма. Кстати, один товарищ спрашивает меня, может ли он рассчитывать, что «Neue Zeit» напечатает статью по вопросу о том, были ли Маркс и Энгельс в философии марксистами или же скорее махистами, как говорит Адлер junior *? Я не решился ответить ему утвердительно» («Группа «Освобождение труда»», сб. VI, стр. 272).

В ответном письме от 10 марта 1908 г. (в сб. «Группа «Освобождение труда»» это письмо ошибочно датировано 1900 г.). Каутский, причислив махизм к числу *«серьезных* социалистических воззрений», следующим образом «обосновывал» свою позицию: «... Что касается Маха, то я отношусь к нему без всякой предвзятости; должен сознаться, что еще не собрался ничего прочесть из его произведений. Ввиду значительности его выступления, я считаю необходимым давать высказываться в «Neue Zeit» его сторонникам, так как «Neue Zeit» является органом для *дискуссии* всех *серьезных* социалистических воззрений. А поскольку мне известно о Махе, к нему нужно отнестись серьезно» (там же, стр. 260).

Ленин писал М. Горькому 13 февраля 1908 г. о центристской позиции Каутского в отношении ревизионизма: ««Neue Zeit»... равнодушен к философии, никогда не был сторонником философского материализма, а в последнее время печатал, без единой оговорки, эмпириокритиков» (Соч., т. 34, стр. 336).

* Младший, т. е. Фридрих Адлер, выступивший с поддержкой Маха.

О КНИГЕ ФР. ЛЮТГЕНАУ

Рецензия Плеханова на книгу Лютгенау была опубликована впервые в журнале «Современный мир» за 1908 г., № 5, отд. 2, стр. 19—28. Позднее, в 1910 г., она была перепечатана в сборнике плехановских статей «От обороны к нападению». Небольшие исправления, внесенные Плехановым при чтении корректур этого сборника, носят стилистический характер. В том же 1910 г. рецензия была напечатана в болгарском сборнике «Религия». При включении ее в XVII т. Сочинений Плеханова за основу был принят текст сборника «От обороны к нападению». В настоящем издании печатание производится по тексту первой публикации в «Современном мире».

К стр. 302

[1] В «Современном мире» в заглавии книги Лютгенау указано: Перевод с немецкого В. Величкиной.

К стр. 303

[1] В. Величкиной был переведен роман фон Поленца «Крестьянин». Плеханов отозвался на него рецензией в «Заре» (см. Соч., т. XI).

К стр. 304

[1] Приводим отчеркнутое Плехановым место на стр. 252—253 книги Лютгенау: «Хотя большей частью успехов, сделанных нами в познании связи между материей и духом, мы и обязаны эмпирическим, естественным наукам, но все-таки этим до сих пор еще не подтвердилась материалистическая теория... практическим подтверждением материалистической теории было бы ... изобретение мыслящей машины...».

К этому месту Плеханов сделал заметку на полях: «Боже! Как будто теория познания не имеет никакого отношения к эмпирическим фактам».

[2] К этим словам Плеханов сделал замечание: «А там является ложная теория познания на выручку религии».

[3] Плеханов имеет в виду учение о двойственной истине, возродившееся в начале XX в. среди буржуазных философов (см. Настоящее издание, т. III, примечание 1 к стр. 517).

К стр. 305

[1] В книге эта фраза Лютгенау подчеркнута, и на полях написано: «Это и есть материализм».

[2] Немецкая книга Лютгенау: *Fr. Lutgenau*, Natürliche und Soziale Religion, Stuttgart, 1894.

[3] Лютгенау можно отнести к числу ранних ревизионистов, ибо он был одним из первых, кто считал возможным теорию исторического материализма, правда плохо им понятую, сочетать с системами философского идеализма. Наряду с этим видом были и другие проявления ревизионизма. Так, Пауль Эрнст (один из «молодых» германской социал-демократической партии) выступил в 1894 г. против теории исторического материализма (см. статью о нем в «Литературном наследии Г. В. Плеханова», сб. V).

К стр. 306

[1] Лютгенау цитирует здесь книгу Макса Мюллера «Natural religion» («Естественная религия»), вышедшую в 1889 г. Цитируемое место находится на стр. 398 этой книги.

К стр. 311

[1] Иначе толковал положение «религия — частное дело» Ленин. «Мы требуем, чтобы религия была частным делом по отношению к государству, — писал он, — но мы никак не можем считать религию частным делом по отношению к нашей собственной партии» (Соч., т. 10, стр. 66).

К стр. 312

[1] См. *К. Маркс,* К критике гегелевской философии права. Введение (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 1, 1955, стр. 414—415).

АНРИ БЕРГСОН

Статья «Анри Бергсон» представляет собой рецензию, опубликованную в журнале «Современный мир» за 1909 г., № 3, отд. 2, стр. 118—123. В 1910 г. она была перепечатана в сборнике плехановских статей «От обороны к нападению». В Сочинения Плеханова вошла в XVII т.

В Настоящем издании в основу положен текст «Современного мира» с исправлениями по сборнику «От обороны к нападению», поскольку корректура последнего читалась Плехановым.

К стр. 313

[1] См. *Гегель,* Соч., т. X, стр. 16.

К стр. 314

[1] В указанном примечании Бергсон говорит: «П. Лакомб указал основное влияние великих изобретений на развитие человечества».

[2] Плеханов имеет в виду свою статью «Нечто об истории», вошедшую в т. II Настоящего издания.

К стр. 316

[1] Статьи против Шмидта вошли в т. II Настоящего издания.

К стр. 318

[1] См. *Б. Спиноза,* Избранные произведения в двух томах, т. I, Госполитиздат, М. 1957, стр. 427.

О КНИГЕ г. В. ШУЛЯТИКОВА

Литературный критик Шулятиков в начале 900-х годов пытался выступать против буржуазной идеологии. Но его выступления, в которых опошлялись основные положения исторического материализма, объективно играли на руку врагам марксизма.

В книге «Оправдание капитализма в западноевропейской философии. (От Декарта до Маха)», написанной в период сближения автора с «эмпириомонизмом» Богданова, грубо-механистический, вульгарный характер воззрений Шулятикова выступает наиболее отчетливо.

В заметках, сделанных при чтении книги Шулятикова (впервые опубликованы в 1937 г.), Ленин решительно осудил взгляды Шулятикова: «Вся книга — пример безмерного опошления мат[ериали]зма. Вместо конкретного анализа периодов, формаций, идеологий, *голая фраза* об «организаторах» и до смешного натянутые, до нелепости неверные сопоставления.

Карикатура на материализм в истории.

А жаль, ибо есть стремление к мат[ериали]зму» (см. «Большевик», 1937, № 15, стр. 66).

Рецензия Плеханова на книгу Шулятикова появилась в № 5 ежемесячника «Современный мир» за 1909 г. и затем была включена им в сборник статей «От обороны к нападению» (1910 г.).

В Доме Плеханова сохранился экземпляр книги Шулятикова с многочисленными заметками Плеханова.

Рецензия печатается по тексту Сочинений, сверенному с текстом в сборнике «От обороны к нападению».

О ТАК НАЗЫВАЕМЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЯХ В РОССИИ

Статьи под этим названием появились в период оживления реакционных настроений среди русской буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции после поражения революции 1905—1907 гг. Анализируя классовые корни этих настроений, Ленин писал в сентябре 1909 г.: «Эта проповедь [богостроительства] стала систематической именно в последние полтора года, когда русской буржуазии в ее контрреволюционных целях *понадобилось* оживить религию, поднять спрос на религию, сочинить религию, привить народу или по-новому укрепить в народе религию. Проповедь богостроительства приобрела поэтому общественный, политический характер...» (Соч., т. 16, стр. 30).

Вопрос о богостроительстве, наряду с вопросом о других течениях, появившихся в эти годы среди социал-демократов, был рассмотрен в июне 1909 г. на совещании Большевистского Центра — расширенной редакции «Пролетария». Резолюция, принятая на этом совещании, резко осудила богостроительство, «...особенно ярко пропагандируемое в статьях т. Луначарского, как течение, порывающее с основами марксизма, приносящее по самому существу своей проповеди, а отнюдь не одной терминологии, вред революционной социал-демократической работе...» («КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК», ч. I, изд. 7, Госполитиздат, 1953, стр. 222).

Уже значительно позднее, в 1913 г., Ленин в письме к Горькому так охарактеризовал религиозные искания русской интеллигенции: «Богоискательство отличается от богостроительства или богосозидательства или боготворчества и т. п. ничуть не больше, чем желтый чорт отличается от чорта синего». Далее Ленин пишет: «...всякая идея о всяком боженьке, всякое кокетничанье даже с боженькой есть невыразимейшая мерзость... именно потому это — самая опасная мерзость, самая гнусная «зараза»» (Соч., т. 35, стр. 89—90).

Плеханов придавал большое значение борьбе против этой опасности. Получаемые им из России письма выражали тревогу по поводу все большего распространения религиозной заразы среди интеллигенции, содержали настойчивые просьбы высказаться по этим волнующим всех вопросам, говорили о нетерпении, с которым читатели ждали его статей о религии.

Статьи «О так называемых религиозных исканиях в России» были напечатаны в журнале «Современный мир». Они появились одна за другой в № 9, 10 и 12 журнала за 1909 г. В 1910 г. в свой сборник «От обороны к нападению» Плеханов включил только первые две статьи. Этим, очевидно, объясняется тот факт, что он выкинул из первой статьи, опубликованной в № 9 «Современного мира», всю первую главу, кроме последнего абзаца, представляющую собою введение ко всем трем статьям и даже к четвертой, которая вообще осталась ненаписанной и которую Плеханов думал посвятить сборнику «Вехи». В XVII т. Сочинений Плеханова введение также опущено, как и в сборнике «От обороны к нападению». Однако оно представляет большой интерес и при перепечатке всей серии статей нами полностью восстановлено. Восстановлены также заключительные абзацы первой статьи, носящие общий характер и отсутствующие в Сочинениях. В Настоящем издании статья печатается полностью в том виде, как она появилась в журнале, но с заключением в угловые скобки тех мест, которые не вошли в текст сборника «От обороны к нападению». Наряду с этим изменена и нумерация глав первой статьи, поскольку в сборнике и Сочинениях она дана без учета первой главы.

Отмечая эти разночтения, все же надо признать, что текст сборника «От обороны к нападению» является для первых двух статей наиболее точным. Плеханов подготовлял этот сборник к печати и, очевидно, держал его корректуры. Разночтения представляют собой чисто стилистические поправки — иногда это более удачная формулировка, иногда заострение мысли, более резкое выражение.

В XVII т. Сочинений перепечатка первых двух статей производилась из сборника «От обороны к нападению». Третья статья перепечатывалась из № 12 «Современного мира».

В Настоящем издании публикация производится по тексту этих источников с указанными дополнениями из журнала «Современный мир». Мелкие стилистические поправки не оговариваются.

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

О религии

К стр. 326

[1] «*Вехи*» — сборник реакционных статей, выдержавший в течение 1909 г. пять изданий. Авторы сборника (Н. Бердяев, С. Булгаков, М. Гершензон, А. Изгоев, П. Струве, С. Франк) дошли до открытой защиты и восхваления реакции, выступая против массового революционного движения с проповедью идеализма, религии и мистики. Ленин разоблачил веховскую контрреволюцию в статье «О «Вехах»», назвав эту книгу «*энциклопедией либерального ренегатства*» (Соч., т. 16, стр. 107).

К стр. 330

[1] Перепечатывая первые две статьи в 1910 г. в сборнике «От обороны к нападению», Плеханов снабдил их новыми примечаниями, которые приводятся здесь с указанием страниц этого сборника.

К стр. 332

[1] См. *Э. Тэйлор*, Первобытная культура, Соцэкгиз, 1939, стр. 265.

[2] См. там же, стр. 264.

[3] См. *Е. Баратынский*, Стихотворения, «Советский писатель», 1948, стр. 166—167.

К стр. 333

[1] В статье, посвященной творчеству Е. Баратынского, Белинский дает оценку стихотворения «Приметы», заканчивая ее следующей репликой: «Коротко и ясно: все наука виновата! Без нее мы жили бы не хуже ирокезов...» (*В. Г. Белинский*, Полное собрание сочинений, т. VI, АН СССР, 1955, стр. 471).

[2] Свои взгляды на теорию анимизма Богданов изложил в статье «Авторитарное мышление», вошедшей в сборник его статей «Из психологии общества», Спб. 1904, стр. 95—156.

К стр. 334

[1] Плеханов имеет в виду книгу В. Шулятикова «Оправдание капитализма в западноевропейской философии. (От Декарта до Маха)», М. 1908. Рецензию Плеханова на эту книгу см. в Настоящем издании, т. III.

[2] Рецензию Плеханова на эту книгу см. в Настоящем издании, т. III.

К стр. 335

[1] Плеханов разбирает философские взгляды Маха в статье «Materialismus militans». Ответ г. Богданову. Письмо второе (см. Настоящее издание, т. III).

К стр. 336

[1] Знаменитая фреска пизанского Кампо Санто (кладбище) «Триумф смерти» долго приписывалась флорентийскому живописцу раннего Возрождения Оркаяье. Однако с большей достоверностью она может быть отнесена к Франческо Траини. Орканье же принадлежит другая фреска на стене того же кладбища — «Страшный суд».

[2] Тэйлор пишет: «... связь между жизнью человека и зрачком глаза известна у европейского простонародья, которое не без основания видит признак колдовства или приближающейся смерти в исчезании зрачкового образа в помутившемся глазе больного» (*Э. Тэйлор*, Первобытная культура, стр. 267).

К стр. 337

[1] Плеханов имеет в виду следующее место из введения Энгельса к английскому изданию «Развития научного социализма от утопии к науке». После чартистского движения английская буржуазия поняла, по словам Энгельса, как «важно было теперь держать народ в узде моральными средствами. Первым же и важнейшим средством, которым воздействуют на массы, оставалась все та же религия» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 104).

К стр. 338

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 349—350.

[2] См. там же, стр. 349, примечание.

К стр. 339

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 175.

[2] Плеханов имеет в виду свое первое письмо о первобытном искусстве, вошедшее в серию статей «Письма без адреса». Значительно подробней мысли о связи первобытного искусства с охотничьим бытом развиты им в пятом письме (см. «Письма без адреса» в настоящем издании, т. V).

[3] Приводим близкое по содержанию место из книги Фробениуса (в переводе): «Особенность мифологии племени Нутка состоит в том, что она изобилует образами животных... Для охотника нет ничего ближе его зверя» (стр. 23—24).

К стр. 340

[1] См. *Э. Тэйлор*, Первобытная культура, стр. 269.

[2] См. там же, стр. 269—270.

К стр. 341

[1] Свои мысли о соотношении между магией, религией и наукой Фрезер развивает в главе «Магия и религия» указанной книги. См. русское издание: *Дж. Фрезер*, Золотая ветвь, т. 1, М. 1931, стр. 63—76. Приведенную цитату смотри на стр. 63.

[2] См. там же, стр. 66.

К стр. 345

[1] Полное заглавие книги: *Lang A.*, Mythes, Cultes et religion. Trad. par Léon Mariller avec la collaboration de A. Dirr. Précédé d'une introduc-

tion par Léon Mariller. Paris 1896. (*Э. Лэнг*, Мифы, культы и религия. Перев. Леона Марилье в сотрудничестве с А. Дирром. Введение Леона Марилье. Париж 1896).

[2] *Овагереро*, или гереро — см. Настоящее издание, т. III, примечание 1 к стр. 160.

К стр. 346

[1] В русском издании см. *П. Д. Шантепи де ла Сосей*, Иллюстрированная история религий, т. I, Спб. 1913, стр. 182.

К стр. 347

[1] На указанной странице Джевонс говорит (в переводе): «О том, что земледелие повсюду было более поздней стадией в развитии цивилизации, чем скотоводство, мы можем заключить из того, что животный тотем предшествовал растительному: животные имеют кровь, которая необходима для скрепления кровной связи между человеческим и животным родом; и лишь позднее, когда научились выжимать из растений сок, который мог играть такую же роль, как кровь, особенно если он имел красноватую окраску, растения смогли стать тотемами».

К стр. 348

[1] Это подстрочное примечание имеется только в сборнике «От обороны к нападению».

К стр. 353

[1] См. *К. Маркс*, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 184.

[2] Ту же, но более длинную выписку из Лотце, где дано конкретное развитие приведенного здесь общего положения, см. в книге *Г. В. Плеханов*, Искусство и литература, Гослитиздат, 1948, стр. 61, примечание.

К стр. 354

[1] *Зороастр*, или Заратуштра, — мифический пророк, по преданию — создатель религии Персии, Азербайджана и Средней Азии.

[2] См. *П. Д. Шантепи де ла Сосей*, Иллюстрированная история религий, т. II, стр. 135.

К стр. 356

[1] Имеется в виду книга: *Eduard Hahn*, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie, Leipzig, 1896 (*Э. Ган*, Домашние животные и их отношение к хозяйству человека. Географическое исследование, Лейпциг 1896).

[2] Плеханов имеет в виду высказывание немецкого ревизиониста Э. Бернштейна о якобы существующем противоречии между ранними и более поздними работами Энгельса, в которых последний, по мнению Бернштейна, «ограничил определяющее значение производственных отношений» (см. *Э. Бернштейн*, Исторический материализм, Спб. 1901, стр. 11).

[3] См. Настоящее издание, т. II, стр. 488—490.

К стр. 357

[1] См. *Льюис Г. Морган*, Древнее общество, Л. 1935, стр. 166.

[2] См. там же, стр. 277.

К стр. 358

[1] Слов «профессиональные охранители» в «Современном мире» нет.

К стр. 359

[1] См. *Э. Тэйлор*, Первобытная культура, стр. 305.

² В книге «Histoire des religions de l'Inde», Paris 1890 («История религий Индии», Париж 1890), в главе «Брахманизм», Миллуз пишет: «Брахманизм представляет себе существование души... как переселение, или метампсихоз. Он считает, что после своего разлучения с Брамой душа... утрачивает, благодаря соприкосновению с материей, свою божественную чистоту. В процессе необходимого усовершенствования она проходит через все или через известное число ступеней лестницы существ,.. приобретая в течение этих странствований все большую сумму достоинств, до того момента, когда она, наконец, сможет одухотворить тело человека» (стр. 73; цитата дана в переводе).

К стр. 360

¹ *Фиванская эпоха* — 2500—1100 гг. до н. э., когда центром всей жизни Египта был город Фивы.

² См. *П. Д. Шантепи де ла Сосей*, Иллюстрированная история религий, т. I, стр. 177.

³ Слова из рассказа Горького «Тоска», выражающие обреченность человека, подчиненного неумолимым законам жизни. См. ниже цитату из этого рассказа (стр. 398—399) и примечание к ней.

⁴ *Минос* — легендарный царь древнего Крита. Согласно греческому мифу, считался одним из судей подземного царства.

⁵ Цитата из «Одиссеи» дана у Плеханова в переводе В. А. Жуковского (см. *Гомер*, Одиссея, М. 1935, стр. 143).

К стр. 361

¹ *Титий* — согласно мифу, исполин на острове Эвбея, покушавшийся совершить насилие над богиней Латоной; был сражен стрелами Аполлона и Артемиды. В подземном царстве, распростертый на земле, должен был терпеть вечные муки: два коршуна беспрерывно терзали его печень.

Сизиф — по греческой мифологии, царь Коринфа, обманувший богов, заковавший в цепи смерть и вернувшийся на землю. За это боги присудили его вечно вкатывать на высокую гору камень, который тотчас же скатывался обратно. Отсюда выражение «сизифов труд», употребляющееся для обозначения тяжелой, но бесплодной работы.

Тантал — согласно мифу, лидийский или фригийский царь, сын Зевса. За то, что разгласил тайны олимпийцев и, чтобы испытать всеведение богов, угостил их на пиру мясом своего убитого сына, был присужден к вечным мукам: стоя по горло в воде и имея над собой спелые плоды, он не мог утолить свой голод и жажду, так как вода уходила из-под его губ, а плоды поднимались вверх. Отсюда выражение «муки Тантала».

² См. *Гомер*, Одиссея, стр. 138.

³ См. там же, стр. 141.

⁴ См. Сочинения Платона, ч. III. Политика и государство, Спб. 1863, стр. 514 и сл.

СТАТЬЯ ВТОРАЯ

Еще о религии

К стр. 364

¹ См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, Госполитиздат, 1955, стр. 120.

К стр. 365

¹ *Готама* (Гаутама) — мифический основатель буддийской религии.

² *Веданта* — одна из главных школ индийской философии.

³ *Рис — Дэвидс*, Буддизм. Перев. с англ., Спб. 1899.

К стр. 366

[1] См. *П. Д. Шантепи де ла Сосей*, Иллюстрированная история религий, т. II, стр. 74.

К стр. 367

[1] *Брама* (Брахма) — один из высших богов в индуизме, считающийся творцом мира и всех существ.

[2] См. *П. Д. Шантепи де ла Сосей*, Иллюстрированная история религий, т. II, стр. 74.

[3] Слова «и в своем качестве атеиста оставался простым проповедником нравственности» в «Современном мире» отсутствуют.

К стр. 368

[1] Книга Л. И. Аксельрод (Ортодокс) вышла в Штутгарте в 1902 г. На русском языке сборники статей Л. Аксельрод о Толстом вышли в советских изданиях в 1922 и 1928 гг.

[2] *Л. Н. Толстой*, Полное собрание сочинений, т. 35, Гослитиздат, 1950, стр. 191.

[3] См. там же.

[4] См. там же, стр. 163.

К стр. 369

[1] См. *Л. Н. Толстой*, Полное собрание сочинений, т. 35, стр. 192.

[2] См. там же.

[3] Цитата из произведения Фейербаха «Theogonie» («Теогония»), гл. 36. «Die theoretische Grundlage des Theismus» («Теоретические основы теизма»), Лейпциг 1857. На русский язык эта работа не переведена.

[4] В «Современном мире» слова «неразумным» в данном месте и в дальнейшем тексте нет.

К стр. 370

[1] Ответ Плеханова на анкету «Mercure de France» см. в Настоящем издании, т. III, стр. 104—105.

К стр. 371

[1] Луначарский приводит ряд цитат из книги Э. Вандервельде «Социализм и религия». Согласно взглядам Вандервельде, наука бессильна объяснить нам сущность вещей, и только тот, кто не понимает этого, «может питать иллюзию, что успехи научных знаний положат конец философскому неведению». Луначарский добавляет: «Вторжение в эту область неведомого Вандервельд и называет религией...» (*А. Луначарский*, Религия и социализм, т. I, Спб. 1908, стр. 27).

К стр. 372

[1] Ланге цитирует Чольбе: «Утверждая лишь вообще объяснимость всех вещей чисто естественным образом, но не сделавши даже попытки доказать ее в частности, они [Фейербах, Фогт, Молешотт и др.] находятся еще, в сущности, на почве враждебной им религии и умозрительной философии» (*Ф. А. Ланге*, История материализма и критика его значения в настоящее время, т. II, Спб. 1899, стр. 422—423).

[2] См. Настоящее издание, т. III, стр. 124—125.

[3] Цитата из книги Фейербаха «Сущность христианства» (*Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 42).

[4] См. там же, стр. 42—43.

[5] Тэйлор говорит: «Первое, что представляется необходимым при систематическом изучении религии примитивных обществ, это — определение самой религии... Целесообразнее всего будет... просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ» (*Э. Тэйлор*, Первобытная культура, стр. 263).

К стр. 373

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные произведения, т. II, стр. 22.
[2] Работа К. Маркса «Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» Прудона» вышла в Петербурге в 1906 г. См. статью К. Маркса «О Прудоне (письмо И.-Б. Швейцеру)», (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 348—355).

К стр. 374

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, 1955, стр. 414—415.

К стр. 375

[1] Цитата из статьи Энгельса «Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее»» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, стр. 590).
[2] См. там же, стр. 592.
[3] *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. II, стр. 23.

К стр. 376

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 358—359.
[2] См. там же, стр. 359.
[3] См. там же, стр. 359—360.

К стр. 379

[1] *Я доволен, я доволен* — слова, часто повторяемые ограниченным и самодовольным учителем Кулыгиным из пьесы Чехова «Три сестры» (см. *А. П. Чехов*, Соч., т. XI, Гослитиздат, 1948, стр. 284, 290).

К стр. 380

[1] «Очерки по философии марксизма» — философский сборник, вышедший в Петербурге в 1908 г. и заключающий в себе статьи махистов, эмпириомонистов и других «критиков»: Базарова, Богданова, Луначарского, Бермана и др.

К стр. 381

[1] Имеется в виду книга: *Г. Геффдинг*, Философия религии, Спб. 1903.
[2] Геффдинг развивает мысли об этическом значении религии в главе «Этическая философия религии» (*Г. Геффдинг*, Философия религии, стр. 317 и сл.).

К стр. 382

[1] *Хронос* (Крон) — всепоглощающее время. Согласно греческому мифу, Хронос, хитростью отнявший власть у своего отца, боялся, что дети обрекут его на такую же участь. Поэтому он проглатывал всех своих детей, как только они рождались, и лишь утаенный матерью Зевс остался в живых.

К стр. 385

[1] Восьмидесятые годы — годы политической реакции в России, наступившей после убийства Александра II. Эти годы, как и эпоха реакции после революции 1905—1907 гг., характеризуются упадочными те-

чениями среди интеллигенции, крайним индивидуализмом, увлечением «чистым искусством», мистическими и религиозными настроениями.

[2] Луначарский снабдил сочувственным послесловием вышедшую в России в 1907 г. книгу итальянского синдикалиста Артуро Лабриолы «Реформизм и синдикализм».

К стр. 387

[1] И. В. Киреевский употребил это выражение в статье «Обозрение русской словесности за 1829 год». Он пишет там о поэте Дельвиге: «Его муза была в Греции; она воспиталась под теплым небом Аттики... Ее нежная краса не вынесла бы холода мрачного Севера, если бы поэт не прикрыл ее нашею народною одеждою; если бы на ее классические формы он не набросил душегрейку новейшего уныния...» (*И. В. Киреевский*, Полное собрание сочинений в двух томах, т. II, М. 1911, стр. 31).

[2] Из стихотворения Лермонтова «Бородино».

[3] «Allegro con spirito» — в музыке «быстро, с воодушевлением». В то же время слово «spirito» имеет в итальянском языке значение «ум». В данном тексте: «быстро, но не умно».

К стр. 388

[1] В статье «К истории раннего христианства» Ф. Энгельс пишет, что «...все массовые движения средних веков выступали неизбежно в религиозном облачении, являясь как бы восстановлением раннего христианства...» Черта эта, говорит он дальше, вновь пробудилась у рабочих-коммунистов после 1830 г.: «Как французские революционные коммунисты, так в особенности и Вейтлинг с его последователями ссылались на раннее христианство...» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, О религии, Госполитиздат, 1955, стр. 244).

[2] Маркс и Энгельс в «Циркуляре против Криге» выступили с полемикой против представителя «истинного социализма» Германа Криге, проповедовавшего «фантастические сентиментальные бредни» под видом коммунизма (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 4, 1955, стр. 1—16).

[3] Энгельс писал в статье «К истории раннего христианства» о последователе Вейтлинга Альбрехте и шарлатане и провокаторе Кульмане: «Вот прежде всего «пророк Альбрехт», который примерно с 1840 года несколько лет в буквальном смысле слова грабил вейтлинговские коммунистические общины Швейцарии... который пешком исходил всю Швейцарию в поисках слушателей для своего таинственного нового евангелия спасения мира... Вот его менее безобидный последователь, «доктор» Георг Кульман из Гольштейна, который... читал... лекции, изданные в 1845 году в Женеве под названием: «Новый мир или царство духа на земле. Возвещение»... Мне, конечно, нет надобности добавлять, что это учение о новом мире — не что иное, как самый обыкновенный сентиментальный вздор, облеченный... в полубиблейские выражения...» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, О религии, стр. 246—247).

Маркс и Энгельс посвятили Кульману в «Немецкой идеологии» отдельную главу в разделе «Истинный социализм» (см. Соч., т. 3, Госполитиздат, 1955, стр. 535—544).

К стр. 390

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. I, стр. 350.

[2] Цикл очерков М. Горького «В Америке» был напечатан в сборнике товарищества «Знание» за 1906 г., кн. 11 и 12 (см. *М. Горький*, Собрание сочинений в тридцати томах, т. 7, стр. 7—42).

[3] Г. В. Плеханов неправ в своем отношении к повести «Мать», ценной не только своим идейным содержанием, но и художественными достоинствами. Известны весьма положительные высказывания о ней В. И. Ле-

нина. Горький приводит слова Ленина, вспоминая встречу с ним на V (Лондонском) съезде РСДРП в 1907 г.: «... книга — нужная, много рабочих участвовало в революционном движении несознательно, стихийно, и теперь они прочитают «Мать» с большой пользой для себя». ««Очень своевременная книга». Это был единственный, но крайне ценный для меня его комплимент» (см. *М. Горький*, В. И. Ленин. Собрание сочинений в тридцати томах, т. 17, стр. 7).

[4] Повесть «Исповедь» писалась Горьким в период столыпинской реакции в 1907—1908 гг. Она появилась впервые в сборнике товарищества «Знание» за 1908 год, кн. 23, и тогда же вышла отдельным изданием в Берлине. Горький, который с нетерпением ожидал появления своей повести в печати, уже 31 августа 1908 г. писал В. Я. Брюсову: «Сам я очень недоволен ею...» (см. *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 8, Гослитиздат, 1950, стр. 503—504).

[5] В «Современном мире»: «Как мыслитель».

К стр. 391

[1] *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 8, стр. 351.

[2] См. там же, стр. 352.

К стр. 392

[1] *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 8, стр. 331.

[2] «*Литературный распад*» — сборники критических статей, направленных против упадочных настроений в литературе эпохи реакции. Всего вышло два сборника в 1908—1909 гг., причем второй уже сам заключал в себе статьи с уклоном к махизму и богоискательству. К последним относится и статья Луначарского «Двадцать третий сборник «Знания»» (стр. 84—119).

[3] Заглавие драмы Л. Н. Толстого из крестьянской жизни «Власть тьмы».

К стр. 393

[1] *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 8, стр. 378.

[2] Там же, стр. 350—351.

[3] Лурд — город на юго-западе Франции, центр паломничества католиков. Описан в известном романе Э. Золя «Лурд».

К стр. 394

[1] В своей книге «Dans les ténèbres de l'Afrique» («В дебрях Африки») известный английский путешественник и исследователь Африки Стенлей описывает военную пляску, виденную им в экваториальной Африке. Плеханов приводит это красочное описание в одном из своих «Писем без адреса» (см. Настоящее издание, т. V).

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 359.

К стр. 395

[1] Цитата из статьи Энгельса «Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее»» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, 1955, стр. 592—593).

[2] См. там же, стр. 594.

[3] См. *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 8, стр. 330—331.

К стр. 397

[1] *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 8, стр. 368.

[2] См. там же, стр. 350.

К стр. 398

[1] См. *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 8, стр. 350.

[2] См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 101—112.
[3] См. Настоящее издание, т. I, стр. 590—596.

К стр. 399

[1] См. *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 2, стр. 290—291.
[2] Статья Луначарского «Атеизм» напечатана в сборнике «Очерки по философии марксизма», Спб. 1908.

К стр. 400

[1] Фразы «Это тоже очень «следует хорошенько заметить»», в «Современном мире» нет.
[2] В «Современном мире» имеется продолжение этой фразы: «Скажу я словами последнего из этих двух обличителей материализма».
[3] В сб. «От обороны к нападению» и в Сочинениях ошибочно: «настроение»; в «Современном мире» — «построение».

К стр. 401

[1] См. *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 8, стр. 344.
[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 4, стр. 14.

К стр. 402

[1] См. *М. Горький*, Собрание сочинений, т. 1, стр. 348.
[2] Имеется в виду героиня рассказа Горького «Мальва» (*М. Горький*, Собрание сочинений, т. 3, стр. 241—290).

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ

Евангелие от декаданса

[3] Декаданс, т. е. декадентство, — упадочное, реакционное направление буржуазного искусства эпохи империализма, зародившееся во Франции в 80-х годах XIX в. Понятие декадентства объединяет различные антиреалистические школы и тенденции во всех видах художественного творчества. Краеугольным камнем эстетики декадентства является буржуазный индивидуализм. В России декадентство возникло в начале 90-х годов. Представителями его были Гиппиус, Мережковский, Бальмонт, Белый, Сологуб, Вячеслав Иванов.
[4] Эпиграф тот же, что и ко второй статье, — см. примечание 1 к стр. 364.

К стр. 403

[1] Статья Мережковского «Грядущий хам» вошла в XIV-й том полного собрания его сочинений, вышедшего в Москве в 1914 г., стр. 5—39.
[2] В Полном собрании сочинений Мережковского 1914 г. эта статья находится в т. XIII, стр. 36—97.

К стр. 405

[1] См. *Ф. Шеллинг*, Система трансцендентального идеализма, Соцэкгиз, 1936, стр. 344—345.
[2] Цитата из рассказа Горького «Тоска» (*М. Горький*, Собрание сочинений, т. 2, стр. 291).
[3] См. *Д. Мережковский*, Грядущий хам, 1906, стр. 61.

К стр. 408

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 358.

К стр. 409

[1] Слова Ивана Карамазова из романа Достоевского «Братья Карамазовы» (См. примечание 3 к стр. 63).

К стр. 410

[1] «Il principe» («Государь») — знаменитая книга Макиавелли, оправдывающая любые методы управления государством в борьбе за установление сильной власти. «Anti-Machiavel, ou essai critique sur «Le prince» de Machiavel» («Антимакиавелли, или критический очерк о «Государе» Макиавелли») — сочинение Фридриха II.

[2] Выражение, употребленное Мельхиором Гриммом в его рукописном журнале «Correspondance littéraire, philosophique et critique» («Литературная, философская и критическая корреспонденция»), который он издавал в Париже в 1753—1792 гг. См. Настоящее издание, т. II, примечание 3 к стр. 47.

К стр. 411

[1] См. примечание 1 к стр. 375.

[2] В своих книгах «При свете совести» (1890), «Религия будущего» (1905) и др. Минский — один из организаторов реакционного «Религиозно-философского общества» в Петербурге — развивал свою мистико-философскую систему, так называемый «меонизм» (от греческого слова «несуществующее»).

К стр. 414

[1] Кащей — главный персонаж комедии А. Сумарокова «Лихоимец».

К стр. 415

[1] О З. Гиппиус Плеханов говорит подробно в статье «Искусство и общественная жизнь» (см. Соч., т. XIV, стр. 161—168) и «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. III, стр. по именному указателю).

[2] Цитата из поэмы Гейне «Германия *(Зимняя сказка)*» (*Генрих Гейне*, Избранные произведения, Гослитиздат, 1950, стр. 591).

К стр. 417

[1] Цитата из статьи Минского «Социал-гуманизм» (см. *Минский*, На общественные темы, Спб. 1909, стр. 55. У Плеханова страница указана неправильно).

[2] См. *Г. В. Плеханов*, Соч., т. XIV. О взглядах Герцена на мещанство, стр. 261—286.

[3] См. в русском переводе: *Эрнест Ренан*, Будущее науки, т. I, Киев, 1902, стр. 8.

[4] Калибан и Просперо — действующие лица из пьесы Шекспира «Буря» (*В. Шекспир*, Избранные произведения, Гослитиздат, 1950, стр. 595—623).

Калибан — получеловек, получудовище, укрощенное мудрым волшебником Просперо.

Ренан в драме «Калибан» изобразил в лице последнего торжествующую демократию, одержавшую верх над наукой и искусством в лице Просперо и Ариэля (см. *Эрнест Ренан*, Калибан, философская драма, М. 1906).

К стр. 418

[1] *Парнасцы* — группа французских поэтов второй половины XIX в., издававшая альманахи «Современный Парнас». В группу входили Леконт де Лиль, Т. де Банвиль, Х. М. Эредиа и др. Творчество парнасцев явилось одним из проявлений реакции, наступившей после декабрьского

переворота 1851 г. (coup d'Etat Наполеона III). Для парнасцев характерно полное игнорирование социальной борьбы и стремление к аполитичному искусству, «искусству для искусства», с его культом художественной формы и отрицанием содержания.

[2] Из стихотворения Пушкина «Поэт и толпа» (см. *А. С. Пушкин*, Полное собрание сочинений, т. III, АН СССР, 1949, стр. 87).

К стр. 419

[1] Из письма Флобера к Ренану от 19—26 мая 1876 г. (*G. Flaubert*, Correspondance, 7-е serie, Paris 1923, p. 298) (*Г. Флобер*, Переписка, 7-я серия, Париж 1923, стр. 298).

[2] См. *Ж. К. Гюисманс*, Наоборот, М. 1906. В одной из заметок, озаглавленной «О форме», Плеханов пишет: «A rebours» — декадентство, крайний индивидуализм. Надоедает и это. Конец Гюисманса: крайний мистицизм. Это почти типично, не все кончают мистицизмом, но все увлекаются «непонятным», «иррациональным», и этим объясняются все шалости» («Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. III, Соцэкгиз, 1936, стр. 206—207).

[3] См. *Г. В. Плеханов*, Соч., т. XXIII, стр. 414—445.

[4] См. очерк «Герцен» в кн.: *Н. Страхов*, Борьба с западом в нашей литературе, кн. I, Киев 1897, стр. 1—137.

К стр. 421

[1] Цитированная Плехановым книга Минского носит заглавие «Религия будущего», а не «Новая религия».

[2] В 1905 г. Минский короткое время был формальным редактором большевистской газеты «Новая жизнь».

[3] Из всех перечисленных Минским представителей русского символизма, приветствовавших революцию 1905 г., только А. Блок и В. Брюсов не отреклись от нее в эпоху реакции и после Великой Октябрьской социалистической революции решительно перешли на сторону народа.

[4] «*Мир искусства*» — декадентское, формалистическое художественное объединение, возникшее в Петербурге в 90-х годах XIX в. Типичными представителями его были А. Н. Бенуа, Л. С. Бакст, М. В. Добужинский, С. П. Дягилев, К. А. Сомов, Н. К. Рерих. Общим для них была проповедь «искусства для искусства», крайний индивидуализм, яростные нападки на русское реалистическое искусство.

[5] Имеются в виду сатирические журналы «*Жупел*» и «*Адская почта*» (см. *Н. Соколова*, «Мир искусства», М. — Л. 1934, стр. 175).

К стр. 422

[1] В 1905 г. Репиным написаны картины: «Красные похороны», «У царской виселицы», «Разгон демонстрации» и галерея портретов членов Государственного совета, написанная в сатирической манере.

[2] *Прерафаэлиты* — группировка английских художников и писателей середины XIX в., положившая начало реакционно-романтическому течению в английской культуре — «прерафаэлизму». Идеологом этого течения был Джон Рёскин.

[3] Цитата из статьи Минского «История моего редакторства», вошедшей в сборник его статей «На общественные темы», Спб. 1909, стр. 194—195.

[4] См. «Oeuvres complètes de Charles Baudelaire. L'art romantique». Paris 1925 («Полное собрание сочинений Шарля Бодлера. Романтическое искусство», Париж 1925), стр. 185. В той же статье Бодлер говорит: «Ребяческий утопизм школы *искусства для искусства*, исключавшей мораль и часто даже страсть, безусловно был бесплоден» (стр. 184).

К стр. 423

[1] «Oeuvres complètes de Charles Baudelaire. L'art romantique», Paris 1925, стр. 296.

[2] См. «Oeuvres complètes de Charles Baudelaire. Curiosités esthétiques», Paris 1923 («Полное собрание сочинений Ш. Бодлера. Эстетические курьезы», Париж 1923), стр. 191—192.

[3] См. там же, стр. 226—227.

К стр. 424

[1] Цитата из стихотворения З. Гиппиус «Тринадцать» (*З. Н. Гиппиус*, Собрание стихов. 1889—1903 гг., М. 1904, стр. 141—142).

К стр. 425

[1] Цитата из статьи «Абсолютная реакция (Леонид Андреев и Мережковский)». См. *Н. Минский*, На общественные темы, Спб. 1909, стр. 229.

К стр. 426

[1] Слова Базарова из романа Тургенева «Отцы и дети» «из меня лопух расти будет» означают его неверие в бессмертие души.

[2] Цитата из статьи Минского «Толстой и реформация». Минский безуспешно пытается здесь высмеять и опорочить все течения передовой, революционной русской мысли.

К стр. 427

[1] Тургенев так описывает свои беседы с Белинским на философские темы: «Сомнения именно мучили его, лишали сна, пищи, неотступно грызли и жгли его; он не позволял себе забыться и не знал усталости; он денно и нощно бился над разрешением вопросов, которые сам задавал себе...» «Мы не решили еще вопроса о существовании бога, — сказал он мне однажды с горьким упреком, — а вы хотите есть!» (см. *И. С. Тургенев*, Воспоминания о Белинском, Собрание сочинений, т. X, Гослитиздат, 1956, стр. 279—280).

К стр. 429

[1] См. *Б. Спиноза*, Избранные произведения, т. I, Госполитиздат, 1957, стр. 395.

К стр. 433

[1] *Выдыбай, боже!* — старинное русское выражение, означающее выплывай, вставай (поднимайся на дыбы). Так, по сохранившемуся преданию, кричал народ кинутому в Днепр идолу Перуна во время крещения Руси.

[2] См. Настоящее издание, т. III, примечание 1 к стр. 255.

К стр. 434

[1] Выражение «башня из слоновой кости» символизирует крайнюю степень индивидуализма, отрешенности от реальной жизни. Так, Флобер пишет в одном из своих писем: «... закроем нашу дверь, поднимемся на самый верх нашей башни из слоновой кости, на последнюю ступеньку, как можно ближе к небу. Иногда там бывает холодно... Но что за беда! Зато здесь звезды блещут ярче и не слышно голоса глупцов...»(Flaubert, Correspondance, II, p. 149).

[2] Синдикализм, или анархо-синдикализм, — мелкобуржуазное оппортунистическое течение в международном профсоюзном движении. Для этого течения характерно отрицание роли партии в рабочем движении и диктатуры пролетариата. Конечную цель движения анархо-синдика-

листы видели в переходе средств производства в руки профсоюзов, являющихся с их точки зрения единственной формой объединения рабочих. Ленин называл анархо-синдикализм «ревизионизмом слева» (см. Соч., т. 15, стр. 24).

[3] Цитата из статьи Минского «Социализм и анархизм».

К стр. 435

[1] *Паралогизм* — непреднамеренно допущенная логическая ошибка.

К стр. 436

[1] См. в Настоящем издании, т. III, статьи «Materialismus militans».

К стр. 437

[1] См. примечание 1 к стр. 326.

[2] Статьи о «Вехах» Плеханов не написал. Наброски плана такой статьи имеются в конспекте его реферата «Чтения о религии» (см. «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. VII, стр. 144—145).

О КНИГЕ М. ГЮЙО

Рецензия на книгу Гюйо была опубликована в № 9 «Современного мира» за 1909 г., а затем перепечатана в сборнике плехановских статей «От обороны к нападению», вышедшем в 1910 г. Текст статьи, публикуемый в Настоящем издании, взят из XVII т. Сочинений Плеханова и выверен по обоим указанным источникам.

В личной библиотеке Плеханова сохранилась рецензируемая работа Гюйо на французском языке и в русском переводе. В обеих книгах имеется много заметок Плеханова. Замечания, написанные им на полях при чтении этих книг, лишь частично нашли отражение в публикуемой рецензии. Публикацию некоторых мест из книги М. Гюйо с плехановскими заметками см. в «Литературном наследии Г. В. Плеханова», сб. VII, стр. 174—179.

К стр. 438

[1] В 1909 г. книга Гюйо вышла в Москве еще одним изданием в переводе под редакцией В. Фриче, под заглавием «Иррелигиозность будущего».

[2] Во всех изданиях ошибочно: «формулы»; у Гюйо: «ферулы» (опёки, надзора).

К стр. 441

[1] *Прозелитизм* (от слова «прозелит» — новообращенный) — настойчивое стремление обратить в свою веру приверженцев других религиозных учений.

О КНИГЕ В. ВИНДЕЛЬБАНДА

Статья Плеханова «О книге В. Виндельбанда» появилась впервые как рецензия в журнале «Современный мир» за 1910 г., № 1, стр. 131—134. (Статья вошла в т. XVII Сочинений Плеханова.) В Настоящем издании в основу положен текст журнала «Современный мир».

К стр. 444

[1] См. в Настоящем издании, т. III статьи: «О книге Шулятикова», «Materialismus militans» и «О так называемых религиозных исканиях в России» (статья вторая).

К стр. 445

[1] Первая строка известной сатиры А. Д. Кантемира «К уму своему» (на хулящих учение) — см. *А. В. Кокорев*, Хрестоматия по русской литературе XVIII века, Учпедгиз, 1956, стр. 74.

[2] В первой из упомянутых работ Шиллер так говорит о греках: «Греческий образец человечества представлял собою, бесспорно, высшую точку развития, на которой человечество не могло удержаться и над которой оно не могло возвыситься» (*Фридрих Шиллер*, Статьи по эстетике, Academia, 1935, стр. 215).

В статье «О наивной и сентиментальной поэзии» Шиллер пишет: «Наше детство есть единственный остаток неизуродованной природы, встречаемый нами в цивилизованном человечестве. ... Совершенно иначе было у древних греков. У них культура не выродилась настолько, чтобы из-за этого отвернуться от природы. Весь строй их общественной жизни покоился на ощущениях, а не на ухищрениях искусственности...» (там же, стр. 332).

[3] В своих работах об искусстве Плеханов неоднократно возвращается к этой мысли о «действии контрастов». Отчего «экономически обеспеченная Франция увлекалась романами Д'Юрфэ и Скюдери только в известный период своего развития?» — спрашивает он. И отвечает: «Каждый раз, когда мы наталкиваемся на такой вопрос, мы должны выяснить себе, каково было настроение *предшествующей эпохи*» («Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. III, Соцэкгиз, 1936, стр. 127). Приводим ряд аналогичных высказываний: «Подражание древности в эпоху Возрождения — реакция против старого феодализма с его идеологиями» (там же, стр. 145); «*Реставрация* в Англии. Страшная, беспримерная распущенность дворянства. Она отразилась также и на театре... В буржуазии является реакция против этой распущенности. Она тоже отражается на театре» (там же, стр. 146—147).

ТРУСЛИВЫЙ ИДЕАЛИЗМ

Статья о книге Петцольда «Проблема мира с точки зрения позитивизма» была написана Плехановым для сборника своих статей «От обороны к нападению», вышедшего в свет в апреле 1910 г.

Характеризуя ту же книгу Петцольда Ленин говорил: «Перед нами... пример выдающегося эмпириокритика, незаметным образом скатившегося в кантианство и проповедующего самые реакционные учения под чуточку измененным соусом» (*В. И. Ленин*, Соч., т. 14, стр. 151). По словам Ленина, Петцольд «... может служить прекрасным образчиком реакционной схоластики махизма» (там же, стр. 149).

В Доме Плеханова сохранилась тетрадь, в которую занесены постраничные заметки Плеханова к книге Петцольда. Рукописи статьи не имеется. При жизни Плеханова статья не перепечатывалась. В Настоящем издании печатается по тексту сборника «От обороны к нападению».

К стр. 448

[1] Сравни в Настоящем издании, т. III, статью «Об изучении философии» (стр. 482), где Плеханов говорит о том, как «читающая публика» ищет «чего-нибудь «поновее»», чем философия марксизма.

К стр. 457

[1] Палеофитология — то же, что палеоботаника, наука об ископаемых растениях, о жизни растений прошедших геологических периодов.

К стр. 460

[1] Речь идет о школе Маха и Авенариуса.

К стр. 462

[1] Поприщин — герой произведения Н. В. Гоголя «Записки сумасшедшего».

К стр. 464

[1] См. *Г. Гегель*, Феноменология духа, Спб. 1913, стр. 56.

К стр. 467

[1] Плеханов, очевидно, имеет в виду французского материалиста-сенсуалиста Кабаниса (1757—1808), который сводил все психические явления к физиологическим и утверждал, что мозг выделяет, производит мысли так же, как печень — желчь. Эти его положения неоднократно подвергались критике в истории философии и действительно стали «знаменитой фразой». Кабанис явился эпигоном французских материалистов и предшественником вульгарного материализма, получившего распространение в 50-х годах XIX в. в Германии в лице Бюхнера, Фогта, Молешотта. Последние опирались на взгляды Кабаниса и повторяли, в частности, и эти его положения.

[2] См. *Ф. Ланге*, История материализма и критика его значения в настоящее время, Спб. 1899, стр. 606.

К стр. 471

[1] См. *Ф. Ланге*, История материализма, стр. 602 и примечание 39 на стр. 602—603.

К стр. 474

[1] См. *Б. Спиноза*, Избранные произведения, т. I, Госполитиздат, 1957, стр. 413.

[2] Там же, стр. 420.

К стр. 477

[1] В экземпляре указанной книги Гомперца, принадлежавшем Плеханову, на стр. 483 им отчеркнуто следующее место (даем его в переводе):

«Так как Протагор, подобно большинству своих современников, не всегда с необходимой точностью различал реальные восприятия и извлеченные из них заключения, Платон из его положений делает тот крайний вывод, что даже противоположные мнения одинаково истинны или, короче говоря, что то, что кажется истинным каждому, есть на самом деле истина для него».

К стр. 478

[1] См. *Гегель*, Наука логики, Соч., т. V, стр. 108.

К стр. 480

[1] См. *Ф. Ланге*, История материализма, стр. 418.

ОБ ИЗУЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ

Статья «Об изучении философии» появилась в июне 1910 г. в № 12 плехановского «Дневника социал-демократа». Она вошла в XIX т. Сочинений Плеханова. В Настоящем издании в основу положен текст «Дневника социал-демократа».

К стр. 482

[1] Плеханов имеет в виду книгу А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма». Книга эта вышла с предисловием Плеханова только в 1916 г. в Петербурге, в издательстве «Жизнь и знание».

[2] Примечания Плеханова к русским изданиям 1892 и 1905 гг. произведения Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах» см. в Настоящем издании, т. I.

К стр. 484

[1] Работы о Максе Ферворне Плеханов не написал.

СКЕПТИЦИЗМ В ФИЛОСОФИИ

Статья была впервые напечатана в журнале «Современный мир», 1911, № 7, и при жизни Плеханова не перепечатывалась. Краткое изложение статьи было помещено в «Die Neue Zeit», и из переписки Плеханова с редактором «Die Neue Zeit» Каутским в октябре — ноябре 1911 г. видно, что шли переговоры о помещении статьи целиком в «Die Neue Zeit» (см. «Группа «Освобождение труда»», сб. 6, письма № 79, 81, 84 и др., стр. 287—295). Плеханов собирался написать продолжение статьи, посвященное второму тому книги Р. Рихтера «Скептицизм в философии», и в письме от 11 февраля 1913 г. к К. Каутскому обещал ему скоро выслать это продолжение (см. там же, стр. 295). Было ли это намерение осуществлено, неизвестно.

В архиве Дома Плеханова сохранился черновой автограф в тетради на 14 страницах, представляющий собой постраничный разбор книги Р. Рихтера «Скептицизм в философии», и отрывок варианта статьи на двух страницах (рукопись написана неизвестной рукой).

Сохранилась книга Р. Рихтера с многочисленными заметками Плеханова.

К стр. 485

[1] В предисловии к своему переводу книги Рихтера Базаров и Столпнер говорили об «оригинальности и философской значительности» его книги, являющейся, по их мнению, «строго научным исследованием» и т. д. Вместе с тем они сформулировали в этом предисловии свои идеалистические взгляды, заявляя, что «скепсис... или вовсе непреодолим, или преодолим только по-гегелевски...».

К стр. 486

[1] Предвосхищение основания — логическая ошибка, заключающаяся в том, что доказательство выводят из основания, которое само нуждается в доказательстве.

К стр. 488

[1] Философ Хома Брут и упоминаемые Плехановым ниже богослов Халява и ритор Тиберий Горобець — ученики семинарии (бурсы), персонажи произведения Н. В. Гоголя «Вий».

К стр. 490

[1] Авгуры — жреческая коллегия в древнем Риме. Авгуры занимались «предсказанием» будущего по полету и крику птиц перед важными государственными актами. Не веря в свои пророчества, авгуры во время гаданий не удерживались от обмена улыбками друг с другом. Отсюда выражение: «улыбка авгура».

К стр. 491

[1] Попытка оторвать «науки о природе» от общественно-исторических наук («наук о культуре») принадлежит неокантианцу Г. Риккерту. Утверждая, что цель «наук о культуре» заключается в изучении единичного и индивидуального («индивидуализирующий метод»), в отличие от естественных наук, которые занимаются изучением общего, законов повторяющихся явлений («генерализирующий метод»), Риккерт делал вывод об отсутствии общественно-исторических закономерностей, пытаясь при этом подорвать влияние материалистической общественной науки. См. в Настоящем издании, т. III, статью «О книге Г. Риккерта» (в особенности стр. 513 и сл.) и примечание к стр. 193.

К стр. 494

[1] 'Εποχή (эпохé) — термин скептической философии, означающий воздержание от окончательного суждения. В Сочинениях Г. В. Плеханова (т. XVII, стр. 169) ошибочно напечатано: «скептическая эпоха».

К стр. 497

[1] *Гегель*, Наука логики, Соч., т. V, Соцэкгиз, 1937, стр. 581—582.

К стр. 498

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 183.

К стр. 499

[1] См. там же, стр. 213—214.

К стр. 500

[1] Резиньяция (франц. *résignation* от лат. *resigno* — уничтожаю, отменяю) — безропотное смирение, полная покорность судьбе.

К стр. 501

[1] Химера — в греческой мифологии огнедышащее чудовище с львиной головой, козьим туловищем и змеиным хвостом.

К стр. 503

[1] Мысли Плеханова о том, что в России, как в стране не «вполне развитого капиталистического хозяйства», буржуазия якобы не является «падающим классом», выражает его меньшевистскую концепцию по вопросу о характере русской революции. См. в Настоящем издании, т. III, примечание 1 к стр. 164.

[2] Немецкий гуманист, борец против схоластики и богословия Ульрих фон Гуттен (1488—1523) одно из своих произведений, написанное за несколько лет до Великой крестьянской войны 1525 г. (послание к нюрнбергскому патрицию и гуманисту Пиркгеймеру), заканчивает словами: «O seculum! o literae! Juvat vivere, et si quiescere nondum juvat» («О век, о науки! Как радостно жить, хотя и не время теперь отдаваться покою»). — Ulrichs von Hutten Schriften, hrsg. v. Ed. Böcking, Bd. I, Leipzig, 1859, S. 217.)

О КНИГЕ Г. РИККЕРТА

Рецензия впервые была напечатана в журнале «Современный мир» (1911, № 9), в разделе критики и библиографии. Печатается по тексту этого журнала.

К стр. 509

[1] Здесь в тексте у Риккерта следуют пропущенные Плехановым слова: «...великих личностей как»

К стр. 513

[1] *Г. Риккерт*, Науки о природе и науки о культуре, Спб. 1911, стр. 142.

О КНИГЕ Э. БУТРУ

Рецензия на книгу Бутру была опубликована впервые в журнале «Современный мир», 1911, № 12, стр. 370—373, и больше при жизни Плеханова не появлялась. В Сочинениях Плеханова рецензия находится в т. XVII. В Настоящем издании печатание производится по тексту журнала «Современный мир».

Выдержки из книги Бутру с заметками Плеханова на полях и обложках см. в «Литературном наследии Г. В. Плеханова», сб. VII, стр. 199—212.

К стр. 517

[1] Учение о «двойственной истине» — философское учение, возникшее в средние века и утверждавшее, что наука и религия независимы друг от друга. Согласно этому учению, философия и религия имеют свои разграниченные сферы применения и не должны вмешиваться в компетенцию одна другой. Это учение, распространенное и в эпоху Возрождения, имело в то время прогрессивное значение, так как стремилось к высвобождению науки из-под власти церковников. Возродившееся в буржуазной философии позднего времени, оно, напротив, носит реакционный характер, так как используется уже не для защиты науки, а для защиты веры и мистики, для борьбы с научным материалистическим мировоззрением.

[2] Основоположником учения о «двойственной истине» был Аверроэс (Ибн-Рошд). Впоследствии это учение распространилось в других странах, в том числе в Англии, где его приверженцем выступил выдающийся философ-материалист Бэкон.

[3] См. *Л. Аксельрод* (Ортодокс), Философские очерки. Ответ философским критикам исторического материализма, изд. 4, М. — Л. 1925, стр. 9—95.

К стр. 518

[1] В книге Бутру, имеющейся в плехановской библиотеке, следующая фраза подчеркнута и на полях сделана заметка: «Почему? Иллюзия ли это?»

ФРАНЦУЗСКИЙ УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ XIX ВЕКА

В конце июня 1911 г. Г. В. Плеханов получил предложение от издательства «Мир» написать очерк о «развитии социальных утопических учений во Франции и гегельянства с его разветвлениями в Германии». Очерк должен был войти в один из томов «Истории западной литературы XIX века», выходившей под редакцией Ф. Д. Батюшкова (письмо Фитермана Г. В. Плеханову от 29 июня 1911 г., Архив Дома Плеханова). В процессе работы появилось три статьи: «Французский утопический социализм XIX века», «Утопический социализм XIX века» и «От идеализма к материализму» (см. Настоящее издание, т. III).

Как видно из переписки, хранящейся в Доме Плеханова, Плеханов тотчас приступил к работе. 25 августа 1911 г. Г. В. Плеханов писал Ф. Д. Батюшкову: «Я теперь уже пишу о французском утопическом социализме». А еще через некоторое время (11 сентября 1911 г.) в письме к нему же сообщил: «Статья уже готова. Она переписывается». Одновременно Плеханов предложил свою статью журналу «Die Neue Zeit» «... Я написал для одного русского издания критический очерк французского утопического социализма, — пишет он редактору «Die Neue Zeit» Каутскому 20 ноября 1911 г. — ... Понятно, что *перевод* не может появиться *раньше* русского подлинника, т. е. только в феврале или марте 1912 г. Мне кажется, что я рассматриваю историю французского социализма с точки зрения, которая до сих пор была чужда большинству историков социализма. Речь идет в значительной степени об *экономических* идеях французских утопистов» («Группа «Освобождение труда»», сб. 6, Гиз, 1928, стр. 290).

В начале 1912 г. статья о французском утопическом социализме была отправлена в издательство «Мир», но оно вернуло статью обратно с просьбой сократить ее. Пытаясь убедить Ф. Д. Батюшкова в необходимости шире осветить историю французского утопического социализма, Плеханов в письме к нему от 25 августа 1911 г. писал: «Вспомните, какое влияние имел французский социализм на развитие русской мысли. Напишите мне немедленно, согласны ли Вы расширить рамки моей работы». Издательство не согласилось. Тогда Плеханов решил этот очерк отдать в «Современный мир», где он и был напечатан в 1913 г. в № 6 и 7. А для «Истории западной литературы XIX века» он написал заново два очерка: «Утопический социализм XIX века» и «От идеализма к материализму» (Письмо Г. В. Плеханова Фитерману от 26 (13) мая 1913 г.; «Воинствующий материалист», сб. 1, М. 1924, стр. 180).

В Доме Плеханова хранится полный оригинал статьи «Французский утопический социализм». Это рукопись, написанная неизвестной рукой, с поправками и подписью Г. В. Плеханова. За некоторыми стилистическими отклонениями она дословно совпадает с текстом статьи, опубликованной в «Современном мире». В Настоящем издании статья печатается по тексту журнала «Современный мир», сверенному с текстом рукописи.

К стр. 522

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, 1955, стр. 145.

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, стр. 146.

[3] Это первое большое сочинение Фурье вышло в 1808 г. анонимно. По цензурным соображениям на обложке был указан Лейпциг, хотя книга вышла в Лионе.

К стр. 523.

[1] «Катастрофой 1793 г.» Фурье называл период якобинской диктатуры во Франции (см. *Ш. Фурье*, Избранные сочинения, т. I, АН СССР, М. — Л. 1951, стр. 88—89).

[2] См. там же, стр. 90.

[3] См. там же, стр. 92.

[4] См. там же, стр. 91.

К стр. 525

[1] См. *Ш. Фурье*, Избранные сочинения, т. I, стр. 93.

К стр. 527

[1] *Сен-Симон*, Письма женевского обитателя к современникам (Избранные сочинения, т. I, АН СССР, М. — Л. 1948, стр. 105—145).

«Письма женевского обитателя» — первое значительное произведение Сен-Симона. Вышло анонимно в 1803 г. в Париже.

К стр. 528

[1] *Сен-Симон,* Избранные сочинения, т. I, стр. 124.

[2] Книга Сен-Симона «О промышленной системе» появилась в 1821 г. и состояла из «Предисловия», «Введения» и ряда писем и обращений к королю, к членам палаты депутатов, к земледельцам, торговцам, фабрикантам, к ученым и художникам; заканчивалась книга «Adresse aux philanthropes» («Обращением к друзьям человечества»). См. *Сен-Симон,* Избранные сочинения, т. II, АН СССР, М. — Л. 1948, стр. 5—101.

К стр. 529

[1] См. *Сен-Симон,* Избранные сочинения, т. II, глава «Обращение к друзьям человечества», стр. 88, 92.

К стр. 530

[1] С середины 20-х годов XIX в. вокруг Фурье образовалась небольшая группа учеников, страстно увлекавшихся его социальной системой. Они пропагандировали его учение. В 1824 г. с попыткой популяризации системы Фурье выступил Жюст Мюирон, а затем — наиболее талантливый и энергичный последователь Фурье Виктор Консидеран. В 1832 г. ими был создан первый фурьеристский журнал «La réforme industrielle ou le phalanstère» («Промышленная реформа или фаланстер»).

К стр. 532

[1] «Le Producteur» — журнал, задуманный еще Сен-Симоном, был основан после смерти Сен-Симона его учениками. «Мы решили... предпринять издание периодического сборника под названием Producteur, в котором излагались бы в сжатой, научной форме основные положения сен-симоновской доктрины» (см. «Изложение учения Сен-Симона. Введение», АН СССР, М. — Л. 1947, стр. 55). Журнал просуществовал с октября 1825 г. до декабря 1826 г. Издание было приостановлено из-за отсутствия средств.

[2] В декабре 1828 г. сен-симонисты Анфантен, Базар, Родриг и др. организовали в Париже цикл публичных лекций, известных под названием: «Лекции на улице Таранн». Содержание их предварительно обсуждалось в тесном кругу руководителей сен-симонистской школы.

Первое печатное издание «Изложения учения Сен-Симона», куда вошел цикл лекций первого года (с 17 декабря 1828 г. по 12 августа 1829 г.), вышло в Париже в 1830 г. Лекции второго года (1830) вышли в том же году одним изданием. См. «Изложение учения Сен-Симона», АН СССР, М. — Л. 1947.

[3] В конце 1829 г. сен-симонистская школа была превращена в религиозную общину, а Базар и Анфантен провозглашены ее «верховными отцами». В конце 1830 г. наиболее преданная идеям Сен-Симона часть школы образовала «семейство», устроившись в отдельном помещении. Главари школы сообщались с паствой, находящейся в провинции, посланиями. Анфантен и Базар (особенно Анфантен) сделались настоящими священниками этой школы, освящая бракосочетания, совершая крестины, погребения и т. д. Впоследствии Анфантен и Базар разошлись, и сен-симонистская община распалась. Распад ускорен был еще и правительственными преследованиями.

К стр. 534

[1] «Le Globe» («Земной шар») — орган сен-симонистов с 18 января 1831 г.

[2] См. *Луи Блан,* Организация труда, Л. 1926, Введение, стр. 9 и 24.

К стр. 535

[1] Трехцветное знамя (красный, синий, белый цвет) стало национальным флагом Франции в 1789 г. Революционное красное знамя впервые было поднято восставшим против королевской власти народом в 1792 г. Во время Французской революции 1848 г. в воззвании к Временному правительству Огюст Бланки писал: «Трехцветное знамя обесчестило себя при Луи Филиппе... Народ воздвиг красное знамя на баррикадах 1848 г. Пусть не подумают его обесчестить. Оно красно от крови, пролитой народом... Оно победно развевается над Парижем, оно должно быть сохранено».

[2] В этой книге Прудон наиболее полно изложил свои мелкобуржуазные анархистские взгляды.

К стр. 536

[1] См. *Этьен Кабэ,* Путешествие в Икарию. Философский и социальный роман, т. II, АН СССР, М. — Л. 1948, стр. 489.

[2] Неточность. Первое издание книги Кабэ вышло под названием «Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie». Paris 1840 («Путешествие и приключения лорда Вильяма Карисдалла в Икарию», Париж 1840). В 1842 г. вышло второе издание, названное: «Voyage en Icarie. Roman philosophique et social» («Путешествие в Икарию. Философский и социальный роман»).

К стр. 537

[1] Сен-Симон рассылал свои рукописи наиболее выдающимся ученым и государственным деятелям, рассчитывая таким образом обратить их внимание на открытые им идеи. Из ученых на его письмо откликнулся один Кювье, советуя продолжать работу. Сен-Симон обратился и к Наполеону. Послав ему «Труд о всемирном тяготении», он для привлечения внимания озаглавил его: «Средство заставить англичан признать свободу плавания». К рукописи Сен-Симон приложил письмо, в котором, обращаясь к императору, писал: «Если ваше величество согласно отказаться от своих завоевательных планов, то ваше величество вынудит англичан восстановить свободу морей. Если же ваше величество пожелает еще более увеличить огромное количество приобретенных вами лавров, то ваше величество разорит Францию и в конце концов окажется в прямом и полном противоречии со стремлениями своих подданных». Наполеон решил, что автор письма сумасшедший.

К стр. 541

[1] См. *Сен-Симон,* Избранные произведения, т. II, стр. 352.

[2] См. там же, «Катехизис промышленников», стр. 133.

К стр. 542

[1] См. *Сен-Симон,* Избранные произведения, т. II, стр. 160—161.

[2] См. там же, стр. 370.

К стр. 543

[1] «Новое христианство» написано Сен-Симоном в 1825 г. незадолго до смерти. Маркс писал об этом произведении: «Не следует вообще забывать, что лишь в последней своей работе «Nouveau Christianisme» Сен-Симон прямо выступил от лица рабочего класса и объявил его эмансипацию конечной целью своих стремлений. Все его более ранние произведения фактически представляют лишь прославление современного буржуазного общества в противоположность феодальному...» (*К. Маркс,* Капитал, т. III, Госполитиздат, 1955, стр. 618—619).

[2] Текст «Параболы» см. в кн.: *Сен-Симон,* Избранные сочинения, т. I, стр. 430—434.

К стр. 548

[1] «Publication de manuscrits de Fourier» («Публикация рукописей Фурье») — название раздела в журнале «Фаланга», в котором после смерти Фурье его последователи печатали неопубликованные рукописи своего учителя.

[2] См. ***Ш. Фурье***, Избранные сочинения, т. II, стр. 15—16.

Об обнищании в капиталистическом обществе см. также ***Ш. Фурье***, Избранные сочинения, т. III, стр. 89.

К стр. 551

[1] Критикуя взгляды народников по вопросу о развитии капитализма в России, «легальный марксист» Струве в книге «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (Спб. 1894) писал: «Признáем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму» (стр. 288).

[2] *Луи Блан*, Организация труда, Л. 1926, стр. 28—29, 47—49, 55, 59—60.

[3] «Histoire de dix ans» («История десяти лет») — пятитомный труд, изданный Луи Бланом в 1841—1844 гг. Автор подвергал в нем резкой критике политику орлеанистского правительства Франции и дал характеристику экономических и социальных отношений десятилетия 1830—1840 гг. На русский язык переведены лишь отрывки из нее. См. *Луи Блан*, Июльские дни 1830 г. (Из «Истории десяти лет»), Киев 1906.

К стр. 554

[1] Либеральный народник, публицист и статистик А. В. Пешехонов вел в «Русском богатстве» отдел «Внутреннее обозрение». Позднее он стал одним из лидеров народно-социалистической партии и ее теоретиком по аграрному вопросу.

К стр. 557

[1] В мае 1847 г. Кабэ издал прокламацию «Allons en Icarie» («Едем в Икарию»), в которой красочно изобразил картину блестящего будущего коммунистической колонии в «Икарии». В ответ Кабэ стал получать тысячи писем с предложениями от будущих икарийцев; в сентябре 1847 г. он поехал в Лондон к Р. Оуэну посоветоваться о выборе места для поселения. Было решено основать колонию в Техасе. В феврале 1848 г. авангард икарийцев отплыл из Гавра.

К стр. 558

[1] После февральского переворота 1848 г. во Франции Луи Блан стал членом буржуазного временного правительства, возглавив так называемую Люксембургскую комиссию — «Правительственную комиссию по рабочему вопросу». Маркс назвал ее «министерством благих пожеланий», так как дальше разговоров дело не пошло и правительство отказалось проводить какие-либо социальные реформы. В. И. Ленин в статье «Луиблановщина» писал: «Французский социалист Луи Блан в революцию 1848 года печально прославил себя тем, что с позиции классовой борьбы перешел на позицию мелкобуржуазных иллюзий, прикрашенных фразеологией якобы «социализма», а на деле служащих лишь укреплению влияния буржуазии на пролетариат» (*В. И. Ленин*, Соч., т. 24, стр. 15).

К стр. 559

[1] Как вспоминал Фурье, в 1798 г. случай натолкнул его на открытие несправедливости в системе распределения материальных благ (см. ***Ш. Фурье***, Избранные сочинения, т. III, стр. 50 и примечание 786 в т. IV, стр. 465). Он приехал в Париж из местности, богатой яблоками, увидел, что яблоки, которые там можно купить на су восемь штук, продавались в столице по 10 су за штуку.

[2] См. в Настоящем издании, т. III, «Предисловие к третьему изданию произведения Ф. Энгельса «Развитие научного социализма»».

К стр. 561

[1] «La Phalange» («Фаланга») — орган фурьеристов, издававшийся с 1832 по 1849 г., с перерывом (1843—1845). Его полное название «La Phalange. Revue de la science sociale. Politique, industrie, sciences, arts et littérature» («Фаланга. Социально-научное обозрение. Политика, промышленность, науки, искусство и литература»). С 1845 г. в «Фаланге» публиковались рукописи Фурье. «... Этот журнал — чисто денежная спекуляция фурьеристов и публикуемые в нем рукописи Фурье имеют очень различную ценность, — писал Энгельс. — Издающие этот орган господа фурьеристы стали похожими на немцев напыщенными теоретиками, и на место юмора, с которым их учитель разоблачал буржуазный мир, они поставили священную, основательную, теоретическую, угрюмую ученость...» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, стр. 582).

К стр. 562

[1] Здесь ошибка, — автора, о котором говорит Плеханов, звали Филисите Робер Ламенне.

К стр. 564

[1] См. т. II Настоящего издания.

[2] См. Настоящее издание, т. III, примечание 7 к стр. 63.

[3] Последователи Бабёфа, или бабувисты, — представители уравнительного утопического коммунизма; в 1796 г. создали строго законспирированную организацию «равных». Они имели своих агентов в среде рабочих и солдат, готовили революционное восстание бедноты, которое должно было произойти под руководством тайного революционного комитета. Душой и организатором заговора был Нозль Франсуа Бабёф, который в 1793 г. принял имя Камилла, а в 1794 г. — Гракха в честь римского народного трибуна.

[4] Суду по делу Бабёфа было предано 65 человек. К смертной казни были приговорены Бабёф и Дартэ. После прочтения приговора тут же, в зале суда, оба они пытались убить себя кинжалами. «Вследствие непрочности кинжалов, которые сломались, двое приговоренных к смерти не смогли лишить себя жизни. Они провели ночь в жестоких страданиях от ран, которые они нанесли себе. В ране Бабёфа кинжал так и остался вонзенным у самого сердца. Мужество не изменило им, и, сильные духом, они шли на казнь, как на торжество. Перед принятием рокового удара Бабёф заговорил о своей любви к народу; ему он поручал свою семью» (см. *Ф. Буонарроти*, Заговор во имя равенства, именуемый заговором Бабёфа, т. II, АН СССР, М. — Л. 1948, стр. 71—72).

[5] Книга Буонарроти называлась: «Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf suivie du Procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives...».

В русском издании: «Заговор во имя равенства, именуемый заговором Бабефа», Процесс и документы, т. I, II, АН СССР, 1948. Книга была опубликована Буонарроти в 1828 г.

[6] «Манифест равных» (см. цит. соч., т. II, стр. 142).

УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ XIX ВЕКА

Статья написана Г. В. Плехановым для издательства «Мир» в августе—сентябре 1913 г. (см. письма Г. В. Плеханова издательству «Мир» от 12 августа, 1 октября, 10 октября, 1 декабря 1913 г., опубликованные в сб. «Воинствующий материалист» № 1, М. 1924, стр. 184, 186, 189). Г. В. Плеханов начал работу над этой статьей еще в 1911 г. (см. вводное примечание

к работе «Французский утопический социализм XIX века». Настоящее издание, т. III, стр. 743—744). Плеханов, желая осветить развитие утопического социализма в каждой стране, в письме к Батюшкову предлагал: «...Думается мне, что лучше было бы посвятить каждой из этих тем по небольшой статье. Таким образом у нас получилось бы: 1) Статья Утопический социализм во Франции — Вам уже посланная, 2) Немецкий утопический социализм... 3) Английский утопический социализм, 4) От Гегеля до Фейербаха — философская статья. Очень тяжело мне будет стиснуть материал очень богатый о немецком и английском социализме в *две* или хотя бы даже в *четыре* главы. Поверьте, что Ваше издание выиграет, сообщая более подробные очерки истории социализма» (Письмо не датировано. Архив Плеханова).

Вследствие требования издательства посвятить всему этому кругу вопросов всего одну статью Плеханов написал очерк «Утопический социализм XIX века». Подготавливая его, Плеханов специально ездил в Париж для работы в Национальной библиотеке. Изучая историю немецкого утопического социализма, он пользовался «богатейшим архивом германской социал-демократической партии» (Письмо к Батюшкову от 25 марта 1912 г. Архив Плеханова). Сохранившиеся в архиве Дома Плеханова, к сожалению разрозненные, черновые наброски этой статьи свидетельствуют о том, что Плеханов предполагал значительно подробнее осветить этот вопрос, чем он это сделал в окончательной редакции.

Очерк «Утопический социализм XIX века» был опубликован во II томе «Истории западной литературы XIX века», в разделе «Эпоха романтизма» (М. 1913).

В Настоящем издании статья печатается по тексту «Истории западной литературы XIX века».

К стр. 567

¹ См. *Ф. Энгельс*, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 16.

² Естественное право — см. Настоящее издание, т. I, примечание 1 к стр. 88.

К стр. 569

¹ Лондонское корреспондентское общество, возникшее в 1792 г., было первой рабочей политической организацией в истории Англии. Однородные организации возникли в Шеффилде, Ковентри, Лидсе, Ноттингеме, Эдинбурге. Члены общества переписывались друг с другом, что и дало название обществу. Официально оно выступало только с программой всеобщего избирательного права и ежегодных перевыборов парламента, но в действительности большинство членов этого общества были республиканцами и последователями революционного демократа, просветителя Томаса Пэна.

² В 1794 г. английское правительство приостановило действие акта Habeas Corpus (закона о неприкосновенности личности) и в спешном порядке провело законы, запрещающие общественные собрания. Корреспондентское общество было объявлено вне закона. В 1798 г. были приняты законы против противоправительственной деятельности (Sedition Acts), жестоко каравшие всякое устное и печатное выступление против правительства. В 1799 и 1800 гг. — законы о союзах (Combination Acts), объявлявшие вне закона все рабочие организации и союзы и запрещавшие участие в стачках.

К стр. 570

¹ Речь идет о сочинении Мальтуса «An Essay on the Principle of Population» («Опыт о законе народонаселения»), вышедшем в 1798 г. Маркс оценил его как «...памфлет против французской революции и современных идей общественных реформ в Англии...», как «апологию нищеты рабочих

классов» (*К. Маркс*, Теории прибавочной стоимости, т. III, М. 1936, стр. 43) и подверг его идеи уничтожающей критике в I томе «Капитала».

[2] Сочинение Чарльза Голля называлось «Effects of Civilisation on the People in European States» («О действии цивилизации на народные массы в европейских странах»).

К стр. 573

[1] Следует иметь в виду, что в Англии рабочий день продолжительностью 14—16 часов существовал на многих предприятиях еще в 30—40-х годах XIX в. Ограничения рабочего дня, введенные английским парламентом в 1833 г., касались лишь труда детей от 13 до 18 лет. Их рабочий день уменьшился до 12 полных рабочих часов.

К стр. 574

[1] ***Р. Оуэн***, Описание ряда заблуждений и бед, вытекающих из прошлого и настоящего состояния общества (***Р. Оуэн***, Избранные сочинения, т. I, АН СССР, М. — Л. 1950, стр. 140, 141—142).

[2] Неточность. К изданию этой книги в 1817 г. Р. Оуэн сделал примечание: «Первый очерк написан в 1812 году, а вышел в свет в 1813 году. Второй очерк был написан и опубликован в конце 1813 года. Третий и четвертый очерки были написаны и напечатаны приблизительно в это же время» (***Р. Оуэн***, Образование характера. Новый взгляд на общество, Спб. 1909, стр. 6).

[3] См. ***Р. Оуэн***, Образование характера. Новый взгляд на общество, Спб. 1909, стр. 14, 21—22.

К стр. 575

[1] ***Р. Оуэн***, Образование характера, стр. 58.

[2] ***Р. Оуэн***, Замечания о влиянии промышленной системы, Избранные сочинения, т. I, стр. 69, 70.

[3] ***Р. Оуэн***, Избранные сочинения, т. I, стр. 70, 71.

К стр. 576

[1] ***Р. Оуэн***, Избранные сочинения, т. I, стр. 76.

[2] Парламентским актом 1819 г. запрещалось применение труда детей моложе 9 лет на хлопчатобумажных фабриках; продолжительность рабочего дня для детей от 9 до 16 лет устанавливалась в $13^1/_2$ часов.

[3] См. *К. Маркс*, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 284.

[4] В 1816 г. собрание политических и общественных деятелей создало Комитет для изыскания средств против нужды. Оуэн, входивший в состав Комитета, выступил с речью на заседании его, а затем на основе этой речи составил письменный доклад, который он направил Комитету палаты общин, занимавшемуся законами о бедных. Он назывался: «Доклад, представленный комитету Ассоциации для облегчения положения промышленных и сельскохозяйственных рабочих» (см. ***Р. Оуэн***, Избранные сочинения, т. I, стр. 86—109), Плеханов излагает здесь этот доклад.

К стр. 577

[1] См. примечание к стр. 588 во II томе настоящего издания.

[2] В Таверне Лондонского Сити происходило организационное собрание Ассоциации для облегчения положения бедных. Там 21 августа 1817 г. Р. Оуэн произнес цитируемую Плехановым речь. См. ***Р. Оуэн***, Избранные сочинения, т. I, стр. 170. («Речь в Таверне Лондонского Сити».)

К стр. 582

[1] В этом отношении особенно интересна биография Генри Гесерингтона (Гетерингтона), который был одним из деятелей чартистского дви-

жения. Рабочий-наборщик, он, став издателем газеты «Poor Man's Guardian» («Защитник бедняка»), вел с правительством открытую политическую борьбу. Отказавшись платить государству «штемпельный сбор» (по 4 пенса за каждый номер газеты), требующийся по закону в качестве залога, Гетерингтон продавал рабочим газету за 1 пенс, а под заголовком каждого номера газеты значилось: «издается вопреки закону, дабы испытать мощь права против мощи насилия».

[2] Книга М. Бера «История социализма в Англии» переведена на русский язык (часть I, Гиз, М. — Пг. 1923; часть II, Гиз, Л. 1924). «Завещание» Гетерингтона приводится во II части, стр. 375—376.

К стр. 583

[1] См. *М. Бер,* История социализма в Англии, ч. II, стр. 376. В своем «Завещании» Гетерингтон писал: «Я жил и умираю как решительный противник несправедливой и грабительской экономической системы... Пока земля, машины и другие орудия и вспомогательные средства производства находятся в руках бездельников; пока труд составляет единственное достояние творцов богатства и является только предметом торговли, который может быть покупаем и управляем богатыми и праздно-любцами, — до тех пор нищета будет уделом большинства людей» (цит. соч., ч. II, стр. 376).

[2] В русском издании: *Мориц Хилкуит,* История социализма в Соединенных Штатах, Спб. 1907.

К стр. 584

[1] См. *К. Маркс,* Теории прибавочной стоимости, т. III, Партиздат, 1936, стр. 183—199.

К стр. 585

[1] *К. Маркс,* Теории прибавочной стоимости, т. III, стр. 199—246.

К стр. 586

[1] См. *К. Маркс,* Теории прибавочной стоимости, т. III, стр. 203—206.

[2] Там же, стр. 183.

К стр. 587

[1] См. *Г. Мабли,* Сомнения, предложенные философам-экономистам по поводу естественного и необходимого порядка политических обществ (Избранные произведения, АН СССР, 1950, стр. 176).

К стр. 588

[1] См. Настоящее издание, т. III, примечание 3 к стр. 564.

[2] См. *Ф. Буонарроти,* Заговор во имя равенства, т. II, стр. 147—158.

[3] Там же, стр. 142.

К стр. 589

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Манифест Коммунистической партии (Избранные произведения, т. I, Госполитиздат, стр. 35—36).

К стр. 591

[1] Трудовики — группировка мелкобуржуазных демократов в Государственных думах дореволюционной России, колебавшаяся между кадетами и революционными социал-демократами. В состав ее входили депутаты-крестьяне и интеллигенты, придерживавшиеся народнических взглядов. «Колебания трудовиков между кадетами и рабочей демократией неизбежно вытекают из классового положения мелких хозяев» (*В. И. Ленин,* Соч., т. 18, стр. 37).

К стр. 592

[1] *Ш. Фурье,* Избранные сочинения, т. I, стр. 89.
[2] *Сен-Симон,* Избранные сочинения, т. I, стр. 123, 124.

К стр. 593

[1] *Ш. Фурье,* Избранные сочинения, т. II, стр. 15.

К стр. 594

[1] *Сен-Симон,* Избранные сочинения, т. I, стр. 131.
[2] См. *Ф. Буонарроти,* Заговор во имя равенства, именуемый заговором Бабёфа, т. I и II.

К стр. 596

[1] Есть в русском переводе: *Т. Дэзами,* Кодекс общности, АН СССР, М. 1956.
[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 2, стр. 146.
[3] *Э. Кабэ,* Путешествие в Икарию. Философский и социальный роман, т. II, АН СССР, 1948, стр. 489.

К стр. 597

[1] «Золотой век, который слепое предание относило до сих пор к прошлому, находится впереди нас» — один из основных тезисов философско-исторической системы Сен-Симона, который он поставил эпиграфом к своей работе «Рассуждения литературные, философские и промышленные» (1825), — см. *Сен-Симон,* Избранные сочинения, т. II, стр. 273. Эти же слова стояли эпиграфом в сен-симонистском журнале «Le Producteur» («Производитель»).

В цикле очерков «За рубежом» М. Е. Салтыков-Щедрин писал: «... оттуда [из... Франции Сен-Симона, Кабе, Фурье...] лилась на нас вера в человечество, оттуда воссияла нам уверенность, что «золотой век» находится не позади, а впереди нас... Словом сказать, все доброе, все желанное и все любвеобильное — все шло оттуда» (*Н. Щедрин (М. Е. Салтыков),* Полное собрание сочинений, т. XIV, Гослитиздат, стр. 161).

[2] См. «Изложение учения Сен-Симона», АН СССР, М. — Л. 1947, стр. 363—364.

К стр. 598

[1] См. *Т. Дэзами,* Кодекс общности, стр. 101—102.
[2] Плеханов цитирует известные строки из поэмы Генриха Гейне «Германия *(Зимняя сказка)*»:

Мы новую песнь, мы лучшую песнь
Теперь, друзья, начинаем:
Мы в небо землю превратим,
Земля нам будет раем.

(*Генрих Гейне,* Избранные произведения, Гослитиздат, 1950, стр. 591).

К стр. 599

[1] См. «Изложение учения Сен-Симона», стр. 410.

К стр. 600

[1] См. *Ш. Фурье,* Избранные сочинения, т. III, стр. 439—442. Раздел: «Воспитание при строе гармонии».

К стр. 602

[1] «Я это время помню. «Петр Рыжий», как называли мы его в сороковых годах, «становится моим Христом», — писал мне всегда увлекавшийся через край Белинский» (*А. И. Герцен.* Былое и думы, ч. VII,

гл. III. См. *А. И. Герцен*, Полное собрание сочинений и писем под ред. М. К. Лемке, т. XIV, стр. 751).

К стр. 603

[1] См. Настоящее издание, т. III, статью «От идеализма к материализму». Статьи об «истинных социалистах» Плеханов не написал.

[2] Сектантский утопический коммунизм Вейтлинга, сыгравший, как отмечал Энгельс, положительную роль в «качестве первого самостоятельного теоретического движения германского пролетариата» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 323), со времени возникновения научного коммунизма стал тормозить развитие классового сознания пролетариата, так как он проповедовал в религиозно-мистической форме грубый «уравнительный» коммунизм. Отрицая роль революционной теории пролетариата, Вейтлинг не признавал массового пролетарского движения, проповедуя анархизм. Маркс и Энгельс подвергли суровой критике взгляды Вейтлинга на заседании Брюссельского Коммунистического корреспондентского комитета 30 марта 1846 г. (См. *Ф. Меринг*, Карл Маркс. История его жизни, Госполитиздат, 1957, стр. 147, а также *П. Анненков*, «Из очерка «Замечательное десятилетие»» в кн.: «Воспоминания о Марксе и Энгельсе», Госполитиздат, 1956, стр. 280—281).

К стр. 604

[1] О «Гессенском сельском вестнике» см. *Георг Бюхнер*, Сочинения, Academia, 1935, стр. 380.

[2] Выражение «Мир хижинам! Война дворцам!» впервые было употреблено в период французской буржуазной революции XVIII в. Член Конвента монтаньяр Пьер Жозеф Камбон выдвинул этот лозунг в своем докладе, обосновывая декрет от 15 декабря 1792 г. о ликвидации феодальных порядков. Этот же лозунг записан в протоколе заседания Конвента от 21 января 1793 г. Лозунг «Мир хижинам! Война дворцам!» был эпиграфом к воззванию Георга Бюхнера.

К стр. 605

[1] Речь о сущности конституции. См. *Ф. Лассаль*, Соч., т. II. Изд-во «Круг», М. 1925.

[2] В русском издании: *Георг Бюхнер*, Смерть Дантона, Спб. 1879. Последнее издание: М. 1954.

[3] См. *Георг Бюхнер*, Сочинения, стр. 295.

К стр. 609

[1] По свидетельству Энгельса, «Фейербах сказал, что ни одна книга не доставила ему такого наслаждения, как первая часть «Гарантий» Вейтлинга. Он заявил, что никогда никому не посвящал своих книг, но испытывает большое желание посвятить свою ближайшую работу Вейтлингу» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, 1955, стр. 524—525). Что касается молодого Маркса, то он называл произведения Вейтлинга «гениальными», а «Гарантии» — «*беспримерным* и блестящим литературным дебютом немецких рабочих» (там же, т. 1, стр. 443, 444).

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 325—326.

[3] Называя Родбертуса социалистом, Плеханов преувеличивает значение его работ и не обращает должного внимания на реакционные стороны его взглядов. Родбертус был проповедником прусского «государственного социализма». Замечая отдельные противоречия, присущие капиталистическому способу производства, он считал возможным разрешить их в рамках капиталистического строя, путем реформ, сохраняя буржуазию по меньшей мере на ближайшие 500 лет. Консерватизм и реак-

ционность Родбертуса проявились и в цитируемых Плехановым «Социальных письмах к фон Кирхману» и в книге «К познанию нашего государственно-хозяйственного строя».

К стр. 610

[1] См. *К. Родбертус*, К познанию нашего государственно-хозяйственного строя. Пять теорем, Соцэкгиз, Л. 1935, стр. 81 (Библиотека истории экономической мысли).

К стр. 611

[1] Работа «Нормальный рабочий день» в русском переводе помещена в журнале «Юридический вестник», 1891, № 1.
[2] См. *К. Родбертус*, К познанию нашего государственно-хозяйственного строя, 1935, стр. 89.

К стр. 612

[1] В связи с этим Энгельс писал: «Это действительно разыгранная на игрушечной трубе музыка будущего... Все новое, что внесено Родбертусом в утопию обмена при помощи рабочих денег, просто наивно и по своему значению гораздо ниже всего того, что написано его многочисленными товарищами как до него, так и после него» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. XVI, ч. I, 1937, стр. 187).

К стр. 613

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 174—188.
[2] *К. Маркс*, Теории прибавочной стоимости, ч. II, Госполитиздат, 1957, стр. 3—106.
[3] См. *Г. В. Плеханов*, Соч., т. I, стр. 216—364.

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ А. ДЕБОРИНА «ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА»

В архиве Г. В. Плеханова сохранился ряд писем к нему А. М. Деборина, в которых содержится просьба написать предисловие к его книге «Введение в философию диалектического материализма». В 1910 г. в статье «Об изучении философии» (см. Настоящее издание, т. III, стр. 480—484) Плеханов положительно отозвался о работе Деборина, не заметил ее крупных недостатков и считал, что ее нужно издать. Однако в течение ряда лет найти издателя не удавалось.

В 1909 г. А. Деборин опубликовал в сборнике «На рубеже» статью «Диалектический материализм», содержание которой во многом совпадает с соответствующим разделом его книги «Введение в философию диалектического материализма». Важно отметить, что В. И. Ленин сделал ряд резких критических замечаний по этой работе А. Деборина. Вместе с тем В. И. Ленин, критикуя А. Деборина, указал на неправильное отношение Плеханова к революции в физике конца XIX — начала XX в. «Плеханов молчит об этом „новом течении“ [в физике], *не знает* его. Деборин *неясно* его представляет». См. *В. И. Ленин*, Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 403—406.

«Предисловие» было написано Плехановым приблизительно в конце 1915 г., а опубликовано в начале 1916 г. в книге Деборина (см. *А. Деборин*, Введение в философию диалектического материализма. С предисловием Г. В. Плеханова. Изд-во «Жизнь и знание», Петроград 1916). В Сочинениях Г. В. Плеханова «Предисловие» напечатано в т. XVIII, стр. 296 — 320.

В Настоящем издании печатается по тексту автографа, сохранившегося в архиве Г. В. Плеханова, сверенному с изданием 1916 г.

К стр. 614

[1] См. *Э. Целлер*, Очерк истории греческой философии, М. 1913, стр. 1.

К стр. 616

[1] См. *И. Г. Фихте*, Избранные сочинения, т. I. Изд-во «Путь», 1916, стр. 472.

[2] См. Настоящее издание, т. II, стр. 423—441.

[3] См. *Э. Тэйлор*, Первобытная культура, Соцэкгиз, М. 1939, стр. 264.

К стр. 617

[1] Мемфис и Саис (древнеегипетское Сау) — древнеегипетские города; Фта (Пта) — первоначально бог Мемфиса, а впоследствии общеегипетский бог творец и бог мертвых.

[2] См. Настоящее издание, т. III, стр. 326—437.

К стр. 618

[1] Плеханов имеет в виду следующее место из работы Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»: «... вследствие олицетворения сил природы, возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали все более и более облик внемировых сил, пока, в результате процесса абстрагирования, — я чуть было не сказал: процесса дестилляции, — совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий.

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 350).

[2] Фиджийцы — основное население островов Фиджи в южной части Тихого океана.

К стр. 619

[1] Ионийская школа — материалистическое направление в древнегреческой философии, возникшее в городах Милете и Эфесе на Ионийском побережье Малой Азии в VI в. до н. з. Главные представители: Фалес, Анаксимен, Анаксимандр (милетцы) и Гераклит (из Эфеса).

[2] См. *А. Шопенгауэр*, Полное собрание сочинений, т. III, М. 1903, стр. 121—173.

К стр. 621

[1] Законы Ману — древнеиндийский сборник религиозных заповедей и предписаний, а также обычного права, освящавший общественное неравенство в Индии. Приписывается мифическому родоначальнику людей Ману.

[2] Брамины (брахманы), кшатрии, ваисии (вайшии) и судры (шудры) — наименование общественных групп, каст (так называемых варн) в рабовладельческой Индии — жрецов, военной знати, свободных членов общины и людей, находившихся вне общины.

К стр. 622

[1] *Эзотерический* — понятный только узкому кругу посвященных и скрытый от других.

[2] *Экзотерический* — общедоступный, предназначенный для всех.

[3] См. *В. Виндельбанд*, История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками, т. I, Спб. 1908, стр. 238—239.

К стр. 623

[1] См. *В. Виндельбанд*, История новой философии, т. I, стр. 239.

К стр. 626

[1] См. *Кант*, Критика чистого разума. Перев. Н. Лосского, Петроград 1915, стр. 18.
[2] См. Настоящее издание, т. II, примечание 1 к стр. 72.

К стр. 628

[1] См. Настоящее издание, т. III, примечание 1 к стр. 517.

К стр. 632

[1] См. *Ламеттри*, Избранные сочинения, Гиз, М. — Л. 1925, стр. 233—249.
[2] См. *Э. дю-Буа-Реймон*, О границах познания природы. Перев. с нем. под ред. С. И. Ершова, М. 1900.
[3] См. Настоящее издание, т. II, стр. 355—356.

К стр. 633

[1] См. «Основные положения философии будущего», § 15 (*Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 155).

К стр. 634

[1] См. «Против дуализма тела и души, плоти и духа» (*Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 213—214).

К стр. 635

[1] См. *Б. Спиноза*, Избранные произведения в двух томах, т. I, Госполитиздат, 1957, стр. 429 (Доказательство 26-й теоремы).
[2] См. письмо Энгельса Марксу от 30 мая 1873 г. (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные письма, Госполитиздат, 1953, стр. 283).

К стр. 636

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 271.

К стр. 637

[1] Полное название книги: «L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance par Abel Rey. Paris, 1908. Есть русское издание: *Абель Рей*, Энергетическое и механическое миропонимание с точки зрения теории познания. Перев. Б. С. Бычковского, Спб. 1910.

К стр. 638

[1] См. *Гегель*, Соч., т. II, Соцэкгиз, 1934, стр. 151—157.
[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные письма, стр. 103.

ОТ ИДЕАЛИЗМА К МАТЕРИАЛИЗМУ

В Пушкинском доме и в Доме Плеханова хранится обширная переписка Плеханова с издательством «Мир» и с редактором «Истории западной литературы XIX века» проф. Ф. Д. Батюшковым, в которой речь идет и об очерке «От идеализма к материализму». Вместо одной общей статьи, которую предлагало писать Плеханову издательство «Мир» и которая

ввела бы читателя в идеологию 30—40-х годов XIX в., Плеханов написал три (см. общие примечания к статьям «Французский утопический социализм XIX века» и «Утопический социализм XIX века» в Настоящем издании, т. III).

Третья статья была «От идеализма к материализму».

Вначале Плеханов озаглавил этот очерк «От Гегеля к Фейербаху», что очень понравилось и Батюшкову. Поэтому почти во всей переписке статья фигурирует под этим заглавием. Только в 1915 г. Батюшков написал Плеханову: «Позвольте озаглавить статью «От идеализма к материализму»... отвлеченное обозначение более подойдет к вводной статье новой серии...»

Со времени, когда статья была задумана, до ее опубликования прошло почти шесть лет. В конце 1913 г. Плеханов в ряде писем в издательство сообщает, что им собран богатый для статьи материал. Однако закончена статья была лишь в начале 1915 г. 13 апреля (н. ст.) 1915 г. Плеханов пишет из Сан-Ремо в Петербург Батюшкову «... Простите ... что несколько замешкался со статьей. Ну, да сами увидите, что с такой серьезной темой излишняя поспешность была бы вредна. Корректуру мне, очевидно, держать не придется... Будьте добры, известите о получении моей рукописи».

В письме Плеханову от 3 мая (н. ст.) 1915 г. Ф. Д. Батюшков подтверждает получение статьи для IV т. «Истории западной литературы XIX века» и сообщает, что отправляет ее в Москву для набора. Только в 1917 г. в Москве в издательстве «Мир» вышел из печати т. IV «Истории западной литературы XIX века» со статьей Плеханова «От идеализма к материализму» в виде первой главы.

В архиве Плеханова сохранились далекие от печатного текста разрозненные варианты отдельных мест статьи и заметки к ней. В настоящем издании статья печатается по тексту «Истории западной литературы XIX века», т. IV, М. 1917, стр. 7—52.

К стр. 639

1 См. *Ф. Шеллинг*, Система трансцендентального идеализма, Соцэкгиз, 1936.

К стр. 640

1 Жан-Жак — Ж. Ж. Руссо. Гегель учился в Тюбингенском университете с 1788 по 1793 г., т. е. когда произошла французская революция.

К стр. 642

1 См. *Гегель*, Соч., т. V, Соцэкгиз, 1937, стр. 434—435.
2 Имеется русское издание: Логические исследования А. Тренделенбурга, ч. 1 и 2, М. 1868.
3 См. Настоящее издание, т. III, стр. 67—88.
4 См. Логические исследования А. Тренделенбурга, ч. 1, стр. 41.

К стр. 643

1 См. *Н. Г. Чернышевский*, Избранные философские сочинения, т. I, Госполитиздат, 1950, стр. 666, 667.

К стр. 644

1 См. *Гегель*, Соч., т. I, 1930, стр. 31.
2 См. *Гегель*, Соч., т. IX—XI, 1932—1935.
3 См. *Гегель*, Соч., т. VIII, 1935, стр. 51.
4 См. *Гегель*, Соч., т. I, 1930, стр. 259.

К стр. 645

1 См. *Гегель*, Соч., т. V, 1937, стр. 691—692.

[2] См. *Гегель*, Соч., т. VIII, 1935, стр. 61; Соч., т. VII, 1934, стр. 355 и 358.

К стр. 647

[1] См. Настоящее издание, т. I, стр. 422—450.

[2] Слова из XXV главы, входящей в четвертую часть мемуаров Герцена «Былое и думы» (см. *А. И. Герцен*, Собрание сочинений в тридцати томах, т. IX, изд. АН СССР, 1956, стр. 23).

К стр. 648

[1] См. *Гегель*, Соч., т. XI, стр. 514.

[2] Имеется в виду Гераклит.

К стр. 649

[1] См. *И. Кант*, Критика практического разума. Заключение. (См. в перев. Н. М. Соколова, Спб. 1897, стр. 191).

[2] См. *Гегель*, Соч., т. VII, стр. 188.

[3] См. *Ф. Лассаль*, Соч., т. III. Изд-во «Круг», М. 1925, стр. 222—360.

К стр. 650

[1] См. *Гегель*, Соч., т. VIII, Соцэкгиз, 1935, стр. 29—32, 64—65 и др.

К стр. 652

[1] См. *Гегель*, Соч., т. XII, Соцэкгиз, 1938, стр. 118.

К стр. 653

[1] См. *Гегель*, Соч., т. XIII, Соцэкгиз, 1940, стр. 87.

[2] См. *Гегель*, Соч., т. XII, стр. 172—173; т. XIII, стр. 155—166.

К стр. 655

[1] См. «Heinrich Heines Sämmtliche Werke». Herausgegeben von Ernst Elster, Bd. 6, Leipzig und Wien, S. 535 (*Генрих Гейне*, Сочинения, т. 6, изд. Э. Эльстер, Лейпциг и Вена, стр. 535).

К стр. 658

[1] Полное название этого литературно-философского журнала левых гегельянцев: «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» («Немецкий ежегодник по вопросам науки и искусства»).

[2] В феврале 1844 г. помещенные в этом единственном выпуске «Немецко-французского ежегодника» работы Маркса («К еврейскому вопросу» и «К критике гегелевской философии права. Введение») и Энгельса («Наброски к критике политической экономии» и «Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее»») свидетельствуют о совершившемся в этот период переходе их к материализму и коммунизму. Прекращение выхода журнала было связано с принципиальными разногласиями Маркса с буржуазным радикалом Руге.

К стр. 660

[1] См. *Д. Ф. Штраус*, Жизнь Иисуса. Перев. М. Синявского под ред. Н. М. Никольского, т. I, М. 1907, стр. 144, 147.

К стр. 662

[1] Плеханов имеет в виду критику Марксом Б. Бауэра в «Святом семействе» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, 1955, стр. 42, 44 и др.).

К стр. 667

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, 1955, стр. 89.

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 350.

К стр. 670

[1] Есть русское издание: *Д. Штраус*, Старая и новая вера, Спб. 1907. В этом произведении Штрауса эклектически сочетаются идеалистические воззрения и механистические взгляды на явления природы. Выступая против религии и противопоставляя ей философию, философский монизм — религиозному дуализму, Штраус пытается примирить материализм и идеализм, не признает их коренной противоположности. Отрицая существование бога, Штраус высказывается в духе пантеизма, хочет сохранить религиозное чувство по отношению к универсуму, к вселенной. Политические взгляды Штрауса, выраженные в этой книге, крайне реакционны.

К стр. 671

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 128.
[2] См. там же, стр. 575.
[3] См. там же, стр. 566.

К стр. 672

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 213—214.
[2] См. там же, стр. 570.
[3] См. там же, стр. 155.
[4] L. Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza, § 100, Kritische Schlussbemerkungen von 1847. — См. его Sämmtliche Werke, B. IV, Leipzig, 1847, S. 380. (*Л. Фейербах*, История новой философии от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы, § 100. Заключительные критические замечания 1847 г. — см. его Полное собрание сочинений, т. IV, Лейпциг 1847, стр. 380).
[5] Там же, стр. 392.

К стр. 673

[1] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 265.
[2] См. *А. С. Хомяков*, Сочинения, т. I, М. 1911, стр. 285—314. О Фейербахе как основателе «новонемецкого материализма» — стр. 300.
[3] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 517.
[4] См. там же, стр. 157.
[5] *Б. Спиноза*, Избранные произведения, т. I, Госполитиздат, 1957, стр. 407 (ч. II, теорема 7).

К стр. 674

[1] См. *Л. Фейербах*, Основные положения философии будущего, § 25 (Избранные философские произведения, т. I, стр. 170).
[2] См. *Вольтер*, Избранные произведения, Гослитиздат, 1947, стр. 283—340.

К стр. 675

[1] *Л. Фейербах*, Сущность христианства, гл. 28. Заключение (Избранные философские произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 308).

К стр. 676

[1] У Фейербаха: «*Keine* Religion — ist meine Religion» (Sämmtl. Werke, B. 2, 1846, S. 414). В русском издании: *Л. Фейербах*, Фрагменты к характеристике моей философской биографии (*Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 268).

[2] *Ф. Энгельс*, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Избранные произведения, т. II, стр. 359).
[3] См. там же, стр. 348.
[4] В Настоящем издании эта статья печатается в IV т.

К стр. 677

[1] См. *Л. Фейербах*, О спиритуализме и материализме... (Избранные философские произведения, т. I, стр. 504).

К стр. 678

[1] См. *Л. Фейербах*, Эвдемонизм (Избранные философские произведения, т. I, стр. 639).
[2] См. *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. I, стр. 617—618.

К стр. 679

[1] За исключением «Теогонии» Плеханов в этой статье цитирует Фейербаха по изданию: L. Feuerbach's Sämmtliche Werke. B. 1—10, Stuttgart, 1903—1911 (см. B. 9, S. 136).

К стр. 680

[1] «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus». — F. W. I. Schelling's philosophische Schriften, B. I, Landshut, 1809. S. 115—200 («Философские письма о догматизме и критицизме». — *Ф. В. И. Шеллинг.* Философские сочинения, т. 1, Ландсгут 1809, стр. 115—200). В русском издании: «Новые идеи в философии», сб. № 12, К истории теории познания, I. Спб. 1914, стр. 54—127).

К стр. 681

[1] У Фейербаха: «... keine Philosophie! — meine Philosophie» (Sämmtl. Werke, B. 2, 1846, S. 414). В русском издании см. Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. I, стр. 268.
[2] См. *К. Маркс*, Тезисы о Фейербахе (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 3, 1955, стр. 1).
[3] См. *Л. Фейербах*, О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли (Избранные философские произведения, т. I, стр. 567).
[4] См. Настоящее издание, т. III, стр. 124—196.

К стр. 682

[1] Плеханов ошибается, не придавая должного значения огромному качественному отличию в самом *понимании практики* между Марксом и Фейербахом и упрекая Маркса за критику взглядов Фейербаха по этому вопросу. Для Маркса практика — это революционная конкретно-историческая общественно-производственная, преобразующая природу и общественную жизнь деятельность людей, в процессе которой изменяется и сам человек. У Фейербаха практика выступает как чувственное созерцание, она носит биологический, антиисторический характер. Маркс в своих «Тезисах о Фейербахе» совершенно правильно указал на непонимание Фейербахом «значения «революционной», «практически-критической» деятельности» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 3, 1955, стр. 1). Фейербах не понял действительной роли материальной, революционно-практической деятельности ни в познании, ни в истории вообще. Новое понимание практики, выдвинутое марксизмом, неразрывно связано с материалистическим пониманием истории.
[2] См. *L. Feuerbach*, Sämmtliche Werke, B. 9, 1907, S. 228.

К стр. 683

[1] *L. Feuerbach,* Sämmtliche Werke, B. 10, 1911, S. 3—24.

[2] См. «Учение о пище, общепонятно изложенное Я. Молешоттом». Перев. с нем., изд. 2, под ред. Сорокина, Спб. 1868.

К стр. 684

[1] *Макс Штирнер,* Единственный и Его достояние, Спб. 1910.

[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Немецкая идеология (Соч., т. 3, 1955, стр. 103—452).

[3] См. *Г. В. Плеханов,* Соч., т. IV, стр. 182—191.

[4] Этот замысел Плеханова, о котором много говорится в его переписке с издательством «Мир», не был осуществлен.

К стр. 685

[1] Строфа из первой главы поэмы Генриха Гейне «Германия. *(Зимняя сказка)».* См. *Генрих Гейне,* Избранные произведения, Гослитиздат, 1950, стр. 591.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

СОДЕРЖАНИЕ

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович

Избранные философские произведения
том III

Редакторы *В. Козерук* и *Т. Панфилова*
Оформление художника *М. Чубасова*
Технический редактор *М. Пиотрович*
Ответственный корректор *О. Панкова*

Сдано в набор 13 мая 1957 г. Подписано в печать 25 сентября 1957 г.
Формат 60×92 1/16. Физ. печ. л. 49. Условн. печ. л. 49. Учетно-изд. л. 52,31.
Тираж 90000 экз. Заказ № 437. Цена 13 руб.

Государственное издательство политической литературы.
Москва, В-71, Б. Калужская, 15.

Министерство культуры СССР. Главное управление полиграфической промышленности. 2-я типография «Печатный Двор» имени А. М. Горького.
Ленинград, Гатчинская, 26.